القرآن الكريم
Diskursus
Disabilitas
dalam Al- Qur'an
Tafsir, Paradigma, dan Praktik di Lembaga Pendidikan
Dr. Moch. Taufiq Ridho, M.Pd
MATA KATA
INSPIRASI

AN NUR UNIVERSITY FOR QURANIC STUDIES

INSTITUT ILMU AL-QUR'AN

An-Nur

BANTUL – YOGYAKARTA

https://nur.ac.id/

DISKURSUS DISABILITAS DALAM AL-QUR'AN

Tafsir, Paradigma, dan Praktik di
Lembaga Pendidikan

PERGURUAN ISLAM MATHALI`UL FALAH

Jl. K.H. Ahmad Mutamakkin, Kajen, Margoyoso,
Pati, Jawa Tengah 59154 – INDONESIA
https://pim.sch.id

Dr. Moch. Taufiq Ridho, M.Pd

DISKURSUS DISABILITAS DALAM AL-QUR'AN

Tafsir, Paradigma, dan Praktik di
Lembaga Pendidikan

DISKURSUS DISABILITAS DALAM AL-QUR'AN:
Tafsir, Paradigma, dan Praktik di Lembaga Pendidikan

Penulis : Dr. Moch. Taufiq Ridho, M.Pd
Editor : Najwaa Mu'minah, M.Phil
Tata Letak : Moh. Mursyid
Penata Sampul : Abu Zyan el Mazwa

Cetakan Pertama, Februari 2023
p-ISBN : 978-623-8008-25-4
e-ISBN: 978-623-8008-26-1
Tebal: x + 210 hlm; 15,5 x 23 cm

Diterbitkan Oleh:
MATA KATA INSPIRASI
(Anggota IKAPI No. 146/DIY/2021)
Gampingan RT 003, Dusun Munggang, Desa Sitimulyo,
Kecamatan Piyungan, Kabupaten Bantul
Email: matakatainspirasi@gmail.com
website: www.matakatainspirasi.com, www.matakatainspirasi.id

Prakata

Kehadiran al-Qur'an tidak hanya untuk kelompok tertentu tetapi untuk seluruh umat manusia tidak terkecuali penyandang disabilitas. Masing-masing orang bisa jadi mempunyai cara baca tersendiri dalam merespon atau berinteraksi dengan al-Qur'an. Penyandang disabilitas Netra di Yaketunis Yogyakarta memiliki interpretasi tersendiri terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang mendiskusikan tentang disabilitas netra, khususnya Surah *'Abasa* 1-4. Cara baca mereka menggambarkan heterodoksi--dalam pengertian sosiologi Pierre Felix Bourdieu--terhadap penafsiran yang umumnya ada di dalam kitab-kitab tafsir.

Buku ini bertujuan untuk: (1) mengkaji pergulatan pemikiran Islam tentang disabilitas; (2) mengetahui konstruksi ortodoksi dalam penafsiran al-Qur'an surah '*Abasa* 1-4; dan (3) mengetahui heterodoksi pemahaman surah '*Abasa* 1-4 dalam praktik di Yaketunis Yogyakarta. Buku ini diangkat dari penelitian bercorak kualitatif yang didesain sebagai penelitian kepustakaan *(library research)* dan penelitian lapangan *(field research)*, di mana penulis menggunakan teori *habitus; doxa,* ortodoksi dan heterodoksi dari Pierre Felix Bourdieu dan *episteme* dari Michel Foucault sebagai pisau analisisnya. Dengan menggunakan *episteme* pemikiran yang khas terhadap konteksnya, praktik-praktik pendidikan dan keagamaan di Yaketunis dilihat sebagai heterodoksi terhadap doxa dan ortodoksi pemahaman surah '*Abasa* 1-4.

Buku ini menyimpulkan bahwa: (1) doktrin al-Qur'an tentang disabilitas tidak terbatas pada fisik manusia, tetapi juga terkait dengan perilaku sosial maupun spiritualitas yang non-fisik; (2) dalam kitab-kitab tafsir, ortodoksi penafsiran surah '*Abasa* ayat 1-4 melahirkan konsepsi normatif-teologis yang menekankan konsep *ta'dib* (pembentukan karakter dan akhlak) dan *'iṣmah al-rasūl*; (3) heterodoksi pemahaman surah '*Abasa* 1-4 oleh Yaketunis Yogyakarta diimplementasikan dengan mewujudkan lembaga pendidikan, memperjuangkan visi kesetaraan dan meningkatkan kepercayaan diri penyandang disabilitas demi mengangkat harkat martabat mereka di tengah masyarakat. Resepsi Yaketunis Yogyakarta atas surah '*Abasa* 1-4 inilah yang kemudian mendorong gerakan sosial dengan spirit pragmatis-emansipatoris terhadap penyandang disabilitas melalui pendirian yayasan, lembaga pendidikan, dan pengembangan al-Qur'an Braille di Indonesia.

Penulis menyadari bahwa buku ini tidak bisa selesai tanpa bantuan berbagai pihak, oleh sebab itu, penulis mengucapkan terima kasih yang sebesar- besarnya kepada semua pihak yang telah membantu selesainya buku ini. Secara khusus, penulis mengucapkan terima kasih kepada: Orangtua, Bapak H. Achmad Budiyono (Almarhum) dan Ibu Hj. Farichah Afif, Bapak Drs. KH. Muhadi Zainuddin, Lc., M.Ag. (Almarhum) dan Ibu Hj. Umamah Dimyathi, yang tiada henti mencurahkan doa terbaik untuk penulis.

Keluarga besar Yayasan Kesejahteraan Tuna Netra Islam (Yaketunis) Yogyakarta, atas segala bantuan dan dukungannya dalam menyelesaikan buku ini.

Guruku, Drs. KH. Imam Aziz dan Dr. Bahrul Fuad, MA, Terima kasih telah berkenan membaca dan memberikan masukan serta catatan pada karya ini.

Guru-guru terbaik saat studi di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Prof. Dr. H. Muhammad, M.Ag., dan Ahmad Rafiq, S.Ag., M.Ag., MA., Ph.D, Prof. Dr. Abdul Mustaqim, S.Ag., M.Ag., Dr. Ahmad Baidhowi,

S.Ag., M.Si., Dr. Munirul Ikhwan, Lc., M.A. dan yang tidak bisa penulis sebutkan satu-persatu. Jazakumullah ahsanal Jaza‘.

Keluarga besar PPTQ al-Hadi Komplek al-Hamra’ Krapyak Yogyakarta, terkhusus Istri Najwaa Mu’minah M.Phil dan Trio K (Kiefa, Kimy, dan Kala) atas perhatian dan motivasinya. Mohon maaf atas waktu yang tersita untuk kalian. Buku ini menjadi persembahan terbaik.

Akhirnya, semoga buku ini mendapatkan kerida’an Allah dan bermanfaat kepada semua pihak, khususnya pengkaji Ilmu Pendidikan Agama Islam dan al-Qur’an. Selanjutnya, buku yang jauh dari sempurna ini sangat mengharapkan adanya masukan agar menjadi lebih baik. Amin.

Penulis,

Dr. Moch Taufiq Ridho, M.Pd

Daftar Isi

Bab 1
Pendahuluan

A. Wacana Al-Quran tentang Penyandang Disabilitas

Islam memberikan tempat tersendiri bagi penyandang disabilitas. Pembahasan yang umumnya ada adalah tentang pandangan Islam terhadap penyandang penyakit kusta/lepra.[1] Perspektif menurut hukum Islam modern pun telah mengembangkan langkah-langkah berbasis spiritual dan fisik terhadap penyandang disabilitas, semisal dengan mengutip beberapa ayat al-Qur'an sebagai pijakan filosofis untuk pengobatan medis mereka.[2] Namun begitu, sikap seorang Muslim terhadap penyandang disabilitas ini tidak sepenuhnya dipengaruhi oleh pemahaman pada al-Qur'an melainkan lebih pada faktor kultural masing-masing pribadi tersebut yang juga berbeda-beda dalam melihat penyandang disabilitas.[3] Sebagian kelompok Muslim

---

[1] Rooshey Hasnain, Jon Queijo, Suheil Laher, and Carrie Sandahl, "Islam, Leprosy, and Disability: How Religion, History, Art, and Storytelling Can Yield New Insights and Acceptance," *Societies*, Vol. 10, No. 6, (2020), 1-17.

[2] Mohammed M. Ghaly, "Physical and Spiritual Treatment of Disability in Islam: Perspectives of Early and Modern Jurists," *Journal of Religion, Disability & Health,* Vol. 12, No. 2, (2008), 105-143.

[3] Hiam Al-Aoufi, Nawaf Al-Zyoud, Norbayah Shahminan, "Islam and the Cultural Conceptualisation of Disability," *International Journal of Adolescence and Youth,* Vol. 17, No. 4, (2012), 205-219.

terus mengembangkan metode berbasis pemahaman keagamaan untuk menyikapi persoalan penyandang disabilitas, termasuk bekerjasama dengan komunitas lintas iman.[4] Bahkan teknologi modern seperti aplikasi *mobile phone*, terus dikembangkan agar lebih ramah bagi penyandang disabilitas.[5]

Ayat-ayat al-Qur'an tentang disabilitas tersebar di banyak tempat. Beberapa istilah al-Qur'an yang menunjuk disabilitas antara lain: *maraḍ, uli al-ḍarar, a'ma, 'ajz, abkam, aṣamm, a'raj, ahlu al-'użr, ahlu 'ilal, safih, al-ba'sa, miskīn, ḍa'īf, sayyi'ah, muṣībah*.[6] Setiap istilah ini mengandung derivasi masing-masing. Secara umum, ayat-ayat disabilitas dalam al-Qur'an dapat dikelompokkan menjadi tiga macam yaitu umum, khusus yang berkaitan dengan cacat fisik dan disabilitas sosial. Karenanya orang yang durhaka dan bermaksiat juga dapat disebut sebagai penyandang disabilitas. Ayat-ayat al-Qur'an semacam ini menjadi doktrin yang kemudian diterima dalam lingkungan umat Muslim dan kemudian doktrin ini menjadi *doxa* yaitu suatu kebenaran yang menjadi standar perilaku. [7]

Salah satu surah dalam al-Qur'an yang secara spesifik membahas disabilitas sekaligus mengundang ragam pandangan atau penafsiran adalah *'Abasa* 1-4. Dalam pandangan sebagian ulama, seorang yang buta atau tunanetra (*a'ma*) bernama Abdullāh bin Ummi Maktūm datang menghadap Rasulullah saw. yang sedang sibuk berdakwah kepada

---

[4] L. Juliana Claassens, Sa'diyya Shaikh, dan Leslie Swartz, "Engaging Disability and Religion in the Global South," dalam Watermeyer B., McKenzie J., Swartz L. (eds) *The Palgrave Handbook of Disability and Citizenship in the Global South,* (Palgrave Macmillan, Cham, 2019), 147-164.

[5] Nor Zuhaidah Mohamed Zain, M. Mahmud and A. Hassan, "Utilization of Mobile Apps Among Student with Learning Disability from Islamic Perspective," *2013, 5th International Conference on Information and Communication Technology for the Muslim World (ICT4M),* (Rabat, Morocco, 2013), 1-4.

[6] Al-Ragib al-Asfahani, *Mu'jam Mufradāt Lī al-Fāz al-Qur'ān,* (Beirut: Dār al-Fikr, tth), 486.

[7] Piere Bourdieu, *The Rule of Art, Genesis and Structure of the Literary Field.* Trans. by Susan Emanuel, (Cambridge: Polity Press, 1996), 228.

para pembesar Quraisy. Namun kedatangan penyandang disabilitas ini mengundang kekecewaan dari Rasulullah saw., sehingga bermuka masam dan berpaling. Setelah surah *'Abasa* 1-4 turun untuk menegur sikap Rasulullah tersebut, barulah Abdullāh bin Ummi Maktūm dilayani secara terhormat. Sebagian ulama menarik hikmah dari peristiwa ini bahwa penyandang disabilitas juga memiliki hak yang sama dalam memperoleh pendidikan agama, hanya saja etika sosial harus dijaga dan Rasulullah saw. memberikan pelajaran (*ta'dīb*) kepada Abdullāh bin Ummi Maktūm.[8]

Pada saat yang sama, muncul pula penafsiran lain yaitu tentang kehadiran seorang penyandang disabilitas Abdullāh bin Ummi Maktūm ke majlis Rasulullah saw. dan direspon negatif oleh 'Uṡmān bin 'Affān, bukan oleh Rasulullah saw.[9] Surah *'Abasa* 1-4 yang menerangkan tentang keberpalingan dan muka masam merujuk kepada perilaku tidak ideal 'Uṡmān, bukan Nabi. Bagi mereka, Rasulullah saw. memiliki sifat *'iṣmah,* yakni terjaga dari kemungkinan apapun untuk melakukan perbuatan-perbuatan yang tidak terpuji,[10] termasuk berpaling dan bermuka masam pada penyandang disabilitas.

Dua pandangan di atas menjadi penafsiran dominan di kalangan penafsir Muslim yang melintasi batasan teologi masing-masing. Dengan demikian, perdebatan antar aliran Islam ini menjadi penanda ortodoksi Islam tentang penyandang disabilitas, yakni suatu pemahaman yang diproduksi terus-menerus untuk memantapkan domain yang sudah didominasi oleh masing-masing. Resepsi pemahaman terhadap ayat-ayat surah *'Abasa* 1-4, yang menjadi landasan pemberdayaan para penyandang disabilitas melalui pendidikan adalah bentuk heterodoksi Yaketunis,

---

[8] Yahya bin Ziyād bin Abdillāh al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān,* jilid 3, (Mesir: Dār al-Mishriyah li al-Ta'līf wa al-Tarjamah, tt), 235.

[9] Abū al-Ḥasan Alī bin Ibrāhīm al-Qumi, *Tafsīr al-Qur'ān*, jilid 3, (Qum: Muassasah al-Imam al-Mahdi, 1435 H.), 1131.

[10] Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah,* (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2019), 284

yakni suatu pemahaman baru yang berbeda dengan pemahaman lama yaitu menawarkan alternatif-alternatif baru.[11]

Ortodoksi penafsiran tersebut tidak menjawab secara langsung kebutuhan emansipasi di kalangan disabilitas. Di Yogyakarta terdapat satu kelompok penyandang disabilitas di bawah Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam (YAKETUNIS) Yogyakarta. Yayasan ini memberikan pemahaman yang berbeda terhadap ortodoksi penafsiran ayat QS. *'Abasa* (80): 1-4 dengan mendirikan lembaga sosial dan pendidikan.

Penyandang disabilitas di Yaketunis menafsirkan ayat-ayat tersebut sebagai penjelasan tentang kehidupan tunanetra yang memiliki potensi setara dengan orang-orang normal dalam mendapatkan pendidikan dan pengajaran, baik secara mental, spiritual, religi, kecerdasan, keterampilan dan pengetahuan. Pandangan ini mengarah pada perlunya pendirian sebuah lembaga modern seperti yayasan yang bisa menjadi sarana pelaksanaan dan pengamalan ayat al-Qur'an.[12] Interpretasi dan pemahaman terhadap ayat-ayat pada surah *'Abasa* 1-4 tersebut menjadi landasan pengembangan potensi para penyandang disabilitas di Yaketunis.

Pendirian Yaketunis adalah ide dari seorang tunanetra yaitu Bapak Supardi Abdusshomad.[13] Pada mulanya, Supardi berkunjung

---

[11] Mohammad Adib, "Agen dan Struktur dalam Pandangan Piere Bourdieu," *Bio Kultur,* Volume I, Nomor 2 (2012), 91–110.

[12] Profil YAKETUNIS (Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam) dalam http://yaketunis64.blogspot.com/p/profil-yaketunis_10.html, diakses pada tanggal 25 Februari 2016.

[13] Di Yogyakarta, pada tahun 1940-an Supardi Abdusshomad seorang tunanetra belajar mengaji di Pondok Pesantren Krapyak Yogyakarta. Sebagai tunanetra, dalam belajar waktu itu secara hafalan banyak tergantung dengan orang awas (normal). Bapak Kiai memerintahkan kepada santrinya untuk membimbingnya. Dalam membimbing dan menghafal al-Qur'an santri meminta imbalan seperti memijat, menimbakan air untuk mandi, bahkan pernah juga jatah makan dibagi dua. Waktu itu Bapak Supardi memikirkan keberadaanya sebagai tunanetra dan timbul gagasan hendaknya ada suatu alat yang bisa digunakan untuk membantu tunanetra dalam membaca sehingga tidak selalu bergantung kepada orang lain. Meskipun tidak begitu lama di pondok

ke Perpustakaan Islam di Jl. Mangkubumi No. 38, tujuannya untuk bertemu dengan Bapak H. Moch. Solichin, Wakil Kepala Perpustakaan. Topik perbincangan mereka berdua adalah tentang bagaimana cara mengangkat harkat martabat tunanetra dan ide yang kemudian muncul adalah dengan mendirikan yayasan. Di kemudian hari, yayasan ini diberi nama Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam (Yaketunis) Yogyakarta. Secara resmi, yayasan diresmikan pada tanggal 12 Mei 1964 dan beralamat di Jl. Mangkubumi No. 38 Yogyakarta. Akta Notaris Yaketunis bernomor 10 Tahun 1964, dengan notaris Soerjanto Partaningrat, SH. Ijin operasionalnya adalah No. 188/0622/V.I tanggal 16 Maret 2009.[14]

Hal yang menarik adalah para penyandang disabilitas yang bergabung di Yaketunis mempunyai corak pembacaan yang unik dalam memahami al-Qur'an. Tujuan utama mereka adalah memuliakan al-Qur'an sebagai firman Allah dan menemukan signifikansinya dalam kehidupan penyandang disabilitas sehari-hari. Terlebih, kehadiran al-Qur'an dalam kehidupan masyarakat memiliki tujuan yang terpadu dan komprehensif.[15]

Prinsip dasar yang Yaketunis pahami adalah bahwa manusia dalam pandangan Islam adalah makhluk yang paling sempurna, tidak ada pembedaan antara satu dan lainnya kecuali berdasarkan keimanan dan ketakwaan mereka walaupun secara fisik sebagian manusia memiliki kondisi yang kurang sempurna dibanding yang

---

pesantren, beliau berhasil menghafal surah-surah pendek, ayat Kursi, surah Yasin, doa-doa, dan lain-lain. Lihat YAKETUNIS (Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam).htm, diakses pada tanggal 20 Februari 2016.

[14] Profil YAKETUNIS (Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam), dalam http://yaketunis64.blogspot.com/p/profil-yaketunis_10.html, diakses pada tanggal 25 Februari 2016.

[15] M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur 'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, cet 9 (Bandung: Mizan, 1999), 13.

lainnya. Hal ini sesuai dengan firman Allah dalam QS. al-Tīn (95): 4[16] dan QS. al-Ḥujurāt (49): 13.[17]

Berdasarkan teks suci ini Islam memandang manusia secara positif dan mengajarkan spirit egaliterianisme. Islam memandang subtansi manusia berdasarkan pada dimensi immaterial, seperti keimanan dan ketakwaan, bukan pada dimensi material seperti bentuk tubuh karenanya, semua manusia memiliki hak dan kewajiban yang sama. Penyandang disabilitas maupun kaum awas berkedudukan setara, walaupun lahir dari latar belakang sosial berbeda dengan tingkat pendidikan yang tidak sama.

Yaketunis adalah contoh masyarakat yang memahami al-Qur'an dengan cara pandang dan kebutuhan mereka sendiri. Walaupun terdapat fenomena berbeda yang terjadi pada mereka dalam membaca, memaknai, dan menerjemahkan al-Qur'an, namun mereka menjadikan al-Qur'an sebagai pijakan utama yang memiliki peranan penting dalam menjawab persoalan mendasar dalam kehidupan sehari-hari.

Orang-orang di Yaketunis ingin menemukan signifikansi al-Qur'an dalam kehidupan mereka, walaupun tidak semuanya melakukan kajian teks ayat-ayat al-Qur'an secara mendalam. Sebagian dari mereka hanya sekadar membaca atau menghafal ayat-ayat al-Qur'an, seperti yang banyak dilakukan di beberapa Pondok Pesantren, Panti Asuhan, Sekolah Luar Biasa (SLB), forum pengajian/majelis Taklim, dan sebagainya. Sebagian lagi membaca al-Qur'an hanya untuk mendapatkan pahala dan menjaga otentisitas al-Qur'an. Kegiatan membaca al-Qur'an sebatas dari segi lafalnya saja pada umumnya dipraktikkan oleh orang-orang yang tidak mempunyai otoritas menafsir dan kemampuan memahami bahasa al-Qur'an secara lebih kritis. Praktik mereka dalam mengagungkan

---

[16] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemah,* (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 1998), 1075.

[17] *Ibid*, 847.

al-Qur'an diekspresikan melalui kefasihan membaca dan keindahan melantunkannya.[18]

Interpretasi teks al-Qur'an yang berlangsung di lingkungan Yaketunis ini menunjukkan keunikan sekaligus perkembangan tafsir dan takwil al-Qur'an klasik. Pada awal era Islam, Ibnu Abbās r.a. (w. 68 H) terkenal sebagai salah seorang sahabat sekaligus penafsir handal terhadap kandungan dan makna al-Qur'an. Bahkan, Ibnu Abbaās r.a. pernah didoakan Rasulullah: *"Ya Allah, pahamkan dia dalam agama dan ajarkan dia takwil (tafsir)".* Menurut Ibnu Abbaās r.a., *Asbāb al-Nuzūl* surah *'Abasa* 1-4 ini adalah peristiwa pada saat Rasulullah didatangi oleh seorang yang buta bernama Abdullāh bin Ummi Maktūm.[19]

Ketika itu Rasulullah saw. sedang bersama tiga tokoh publik dari suku Quraisy, yakni al-Abbaās bin Abdul Muṭṭalib, Umayyah bin Khalaf al-Hajmi, dan Ṣafwaān bin Umayyah bin Khalaf. Mereka adalah orang-orang kafir dan Nabi memberikan nasihat kepada mereka serta mengajak mereka untuk masuk agama Islam. Menurut Ibnu Abbās, pada saat Rasulullah saw. sedang serius itulah, Abdullāh Ibnu Maktūm datang meminta Rasulullah untuk juga mengajarinya agama, *"Wahai Rasul, ajarkan aku hal yang Allah mengajarkannya padamu."* Sebagai respon, Rasulullah saw. memalingkan wajah dari Ibnu Maktūm dan melanjutkan kesibukannya mengajarkan Islam kepada tiga pembesar Quraisy tersebut, lalu turunlah surah *'Abasa* 1-4 ini.[20]

Yaketunis mengabaikan aspek keberpalingan Rasulullah saw. dari Abdullāh Ibnu Maktūm, tetapi lebih fokus menekankan pada aspek semiotik kehadiran Ibnu Maktūm di tengah-tengah tiga pembesar Quraisy sebagai simbol kesetaraan hak dan potensi penyandang disabilitas untuk

---

[18] Profil YAKETUNIS (Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam), dalam http://yaketunis64.blogspot.com/p/profil-yaketunis_10.html, diakses pada tanggal 25 Februari 2016.

[19] Abdullāh bin Abbās bin Abdul Muththalib, *Tanwīr al-Miqbas min Tafsīr bin 'Abbās,* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah) . 635.

[20] *Ibid*.

mendapatkan pendidikan dan pengajaran tentang Islam. Dan dalam konteks modern ini, hak yang sama itu dipahami dalam mendapatkan akses untuk pendidikan, pengajaran serta pelatihan dan keterampilan. Pemahamanan interpretatif-semiotik dari penyandang disabilitas Yaketunis ini, tentang hak-hak kaum disabilitas, senada dengan tafsir dari Abū Zakariyā Yaḥyā bin Ziyād bin Abdullāh bin Manẓūr al-Dailami al-Farrā' (w. 207 H.) dalam kitabnya berjudul *Ma'ānī al-Qur'ān*. Menurut Abu Zakariyā, *"lalu Nabi bersimpati kepada Ibnu Ummi Maktūm dan memuliakannya setelah ayat ini turun, hingga Nabi menjadikannya wakil imam ṣalat"*.[21]

Pembahasan dalam buku ini menjadi menarik karena penyandang disabilitas Yaketunis memiliki corak resepsi tersendiri sesuai tingkat pemahaman mereka terhadap ayat-ayat *'Abasa* 1-4, namun sekaligus berhasil menghasilkan prinsip filosofis bagi setiap gerakan sosial mereka sehari-hari dalam melakukan pemberdayaan penyandang disabilitas. Berdirinya Yaketunis yang dilandaskan pada tafsir atas ayat *'Abasa* 1-4 adalah bukti empiris bahwa hal serupa belum pernah diwacanakan para mufasir klasik yang memproduksi ortodoksi Islam tentang disabilitas. Dengan begitu, kehadiran Yaketunis sebagai organisasi dengan manajemen modern menjadi bentuk heterodoksi pemahaman al-Qur'an untuk menyelesaikan persoalan hidup penyandang disabilitas.

B. Pandangan Pakar Islam tentang Disabilitas

Kajian tentang pandangan Islam terkait penyandang disabilitas saat ini cukup banyak. Maysaa S. Bazna dan Tarek A. Hatab, dalam *Journal of Religion, Disability & Health* yang berjudul "*Disability in the Qur'an: the Islamic Alternative to Defining, Viewing, and Relating to Disability,*"[22]

[21] Yaḥya bin Ziyād bin Abdillāh al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān,* (Mesir: Dar al-Miṣriyah li al-Ta'līf wa al-Tarjamah, tt), juz. 3, . 235.

[22] Maysaa S. Bazna dan Tarek A. Hatab "Disability in the Qur'an: the Islamic Alternative to Defining, Viewing, and Relating to Disability", dalam *Journal of Religion, Disability & Health*, Volume 9, Issue 1, 2005, 5-27.

mengatakan posisi dan sikap Islam terhadap penyandang disabilitas merujuk pada dua sumber utama ajaran Islam yaitu al-Qur'an dan hadis. Banyak terminologi dalam al-Qur'an yang menggambarkan penyandang disabilitas seperti buta, bisu, tuli, pincang, lemah, yatim piatu, fakir miskin, dan *ibn sabīl* (*blind, mute, deaf, lame, weak, orphan, destitute/ needy, and wayfarer*). Berbagai terminologi dalam al-Qur'an dan hadis ini saling melengkapi satu sama lain, membentuk satu gambaran utuh tentang diskursus keislaman penyandang disabilitas.

Bazna dan Hatab berpendapat terminologi disabilitas modern tidak terdapat dalam al-Qur'an dan hadis, namun al-Qur'an dan hadis konsisten secara substansial membicarakan kondisi setiap orang yang berpotensi sempurna dan tugas mereka dalam mengembangkan potensi tersebut. Al-Qur'an fokus menyampaikan ide bahwa masyarakat wajib meningkatkan kondisi dan status penyandang disabilitas sebagai kelompok tertindas. Bazna dan Hatab menambahkan, pemikiran mereka merupakan langkah awal dan terbatas dalam menelusuri terminologi penyandang disabilitas dalam Islam, tanpa mengaitkannya dengan realitas kekinian di mana mayoritas penyandang disabilitas mendapat perlakuan diskriminatif.

Penggunaan terminologi yang beragam dalam al-Qur'an tentang penyandang disabilitas ini memiliki latar belakang sosiologis, khususnya yang terjadi di kalangan masyarakat pra Islam. Abdullāh al-Musa dan Kay Ferrell dalam *Blindness in Islam,* sebuah paper yang dipresentasikan pada CEC Conference 2004, New Orleans, Louisiana, menjelaskan bahwa di kalangan masyarakat Arab, kata "buta" selalu dikaitkan dengan tindakan diskriminasi.

Kaum tunanetra sebelum Islam datang diperlakukan tidak adil dan Islam datang untuk membela mereka. Pembelaan ini datang dari Nabi Muhammad saw. yang diutus ke jazirah Arab untuk membawa perubahan dengan mengajarkan keadilan dan persamaan derajat. Al-Musa dan Ferrell berpendapat, Islam mendorong partisipasi semua lapisan masyarakat

untuk melibatkan tunanetra di berbagai bidang kehidupan, baik sosial ekonomi, politik, serta menjamin hak-hak penyandang disabilitas. Selain itu, al-Musa dan Ferrell menghadirkan contoh ilmuwan Islam klasik semisal Isa ibn Ali yang mempublikasikan buku berjudul *Memoranda for Eye Doctors* pada tahun 1497 untuk mengembangkan ilmu pengobatan mata (*ophthalmology*) karena terinspirasi ajaran Islam.[23]

Disabilitas pada diri seseorang tidak serta merta merupakan fenomena alamiah biologis sebagai bawaan lahir. Dalam *Disability in Islamic Law,* seorang penulis wanita berkebangsaan Israel, Vardit Rispler-Chaim mengatakan disabilitas bisa saja disebabkan oleh kesalahan perilaku manusia, baik yang disengaja maupun tidak disengaja. Selain itu, disabilitas tidak serta merta dilihat dari perspektif kecacatan pada tubuh ragawi, melainkan disabilitas bisa saja terjadi dalam berbagai dimensi, seperti dalam pelaksanaan ibadah, dalam jihad, bahkan disabilitas dalam pernikahan; atau dalam dimensi psikologis seperti kasus *khunṡa* (*hermaphrodite*).[24]

Terakhir, Wahbah Az-Zuhaili menulis buku berjudul *Al-Islām wa al-I'āqah: Bahtṡun fi Rashdi al-Ẓhawāhir al-Ijtimā'iah lī al-Mu'awwiqīn.* Buku ini membahas fenomena disabilitas sebagai masalah sosial, serta bagaimana cara pemantauan publik atas aspek-aspek penting mereka yang harus diperhatikan secara penuh. Menurut Az-Zuhaili, posisi Islam terhadap penyandang disabilitas sangat jelas, yaitu menjamin hak-hak mereka terpenuhi dan menetapkan nilai-nilai etis yang dikenakan pada penyandang disabilitas. Mereka memiliki peraturan tersendiri dalam Islam. Kewajiban terhadap penyandang disabilitas dalam Islam tidak saja ditimpakan kepada masyarakat terhadapnya melainkan juga pemerintahan Islam dengan mengusung prinsip-prinsip solidaritas sosial. Umat muslim secara umum dituntut untuk berkontribusi dalam memecahkan masalah mereka dengan mempertimbangkan sistem terbaik

[23] Abdullah al-Musa dan Kay Ferrell, "Blindness in Islam". Paper dipresentasikan di CEC Conference 2004, New Orleans, Louisiana.

[24] Vardit Rispler-Chaim, Disability in Islamic Law, Dordrecht: Springer, 2007.

untuk mereka.[25] Di sini, Wahbah Az-Zuhaili tampak memasrahkan kepada publik terhadap komunitas penyandang disabilitas untuk memikirkan sistem dan manajemen terbaik guna memenuhi hak-hak mereka dengan tetap menekankan prinsip universal berupa solidaritas sosial itu sendiri.

Penyandang disabilitas, khususnya tunanetra, dalam berhadapan dengan teks suci al-Qur’an tidak berbeda dari kaum awas pada umumnya. Manusia secara umum memperlakukan al-Qur’an sesuai persepsi masing-masing dan artikulasi terhadap makna-makna al-Qur’an juga sesuai dengan tingkat resepsi mereka. Navid Kermani dalam bukunya *Gott ist Schön. Das Ästhetische Erleben des Koran* (Tuhan Maha Indah: Penghayatan Estetik Terhadap al-Qur’an) tentang beberapa hal berkaitan dengan resepsi terhadap kandungan makna al-Qur’an.

Menurutnya, ada dua hal penting *pertama* tentang sejarah resepsi al-Qur’an sebagai inspirator atau faktor yang berpengaruh dalam kehidupan manusia, terlebih menyangkut aspek-aspek estetika. Muslim menjadikan al-Qur’an sebagai sumber inspirasi mereka dalam praktik kehidupan sehari-hari. *Kedua*, hubungan al-Qur’an dan kehidupan manusia sebagai sumber inspirasi terpancar dalam pengalaman generasi awal penerimanya.[26] Karenanya penting melihat generasi awal Islam dalam memahami dan menerjemahkan al-Qur’an.

Sementara kehidupan kaum Muslim dari generasi ke generasi terus berubah sesuai tingkat resepsi mereka terhadap kandungan al-Qur’an itu sendiri. Ahmad Rafiq, dalam bukunya *Sejarah al-Qur’an: Dari Pewahyuan ke Resepsi (Sebuah Pencarian Awal Metodologis),* mengatakan sejarah resepsi al-Qur’an tidak hanya dapat menjelaskan al-Qur’an sebagai teks. Sejarah resepsi al-Qur’an juga berbicara tentang orang-orang yang menerimanya

---

[25] Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Islām wa al-I'āqah: Bahsun fī Rashdi al-Ẓawāhir al-Ijtima'iah li al-Muawwiqīn,* (Beirut: Dar al-Fikr, 2011).

[26] Nur Kholis Setiawan, “Para Pendengar Firman Tuhan: Telaah Terhadap Efek Estetik al-Qur’an” dalam *Jurnal al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies,* Vol.39 No.1, 2001.

dan menggunakannya dalam kehidupan. Penggunaan al-Qur'an oleh mereka bisa saja memiliki beragam kepentingan. Dengan demikian, orang-orang yang berinteraksi dengan al-Qur'an akan menerjemahkan al-Qur'an sesuai dalam kapasitas masing-masing yang variatif.[27]

Ahmad Rafiq juga menambahkan, pembacaan al-Qur'an juga bisa dilihat secara atomistik, berupa surah maupun ayat-ayat tertentu. Setiap surah dan ayat memiliki maknanya sendiri yang tidak terlepas dari konteksnya. Karenanya, tujuan membaca al-Qur'an dapat dibagi menjadi tiga kelompok besar, yaitu 1). membaca al-Qur'an sekadar untuk tujuan ibadah; 2). membaca al-Qur'an untuk dijadikan petunjuk kehidupan; dan 3). membaca al-Qur'an sebagai alat justifikasi.[28] Tujuan-tujuan ini bisa dilihat dari bagaimana pembaca menerima kandungan al-Qur'an, mengartikulasikannya, kemudian menerjemahkannya ke dalam tindakan praktis.

Dilihat dari segi waktu, pembacaan al-Qur'an bisa dikelompokkan menjadi dua kategori yaitu rutinan dan insidental. Pembacaan al-Qur'an yang dilakukan secara rutin memuat berbagai kegiatan yang disepakati bersama oleh masyarakat, semisal khataman al-Qur'an (*khatm al-Qur'ān*), *yasinan*, tahlilan, dan lainnya. Sedangkan pembacaan yang dilakukan secara insidental menyesuaikan dengan permintaan orang-orang yang berkepentingan (*ṣāḥib al-ḥājjah*). Pembacaan al-Qur'an semacam ini menjadi tradisi. Masyarakat membangun sistem nilai dan keyakinannya sendiri, semisal menganggap al-Qur'an sebagai kitab bacaan yang mulia, obat hati, dan sarana mendapat perlindungan dari berbagai mara bahaya atau siksa kubur kelak.[29]

---

[27] Ahmad Rafiq, "Sejarah al-Qur'an: Dari Pewahyuan ke Resepsi (Sebuah Pencarian Awal Metodologis)" dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Islam, Tradisi dan Peradaban* (Yogyakarta: Bina Mulia Press, 2012), 79-80.

[28] Ahmad Rafiq, "Pembacaan Atomistik dalam al-Qur'an antara Penyimpangan dan Fungsi" dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis,* Vol.V, No.!, Januari 2004, 3.

[29] Khairul Ulum, "Pembacaan al-Qur'an di Lingkungan Jawa Timur (Studi Masyarakat Grujugan Bondowoso)", *Tesis* Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga

Artinya, resepsi, artikulasi, dan penerjemahan terhadap al-Qur'an bersifat dinamis disesuaikan dengan konteks masyarakat masing-masing.

Dari beberapa bahan pustaka tersebut, kehadiran buku ini melengkapi wacana yang sudah berkembang yaitu dengan mengangkat kasus spesifik yakni pemahaman penyandang disabilitas di Yaketunis terhadap al-Qur'an surah *'Abasa* 1-4. Pemahaman penyandang disabilitas Yaketunis pada surah *'Abasa* 1-4 tersebut melahirkan sebuah gerakan sosial yang berkontribusi konkret terhadap pemberdayaan kaum penyandang disabilitas, terlebih melalui penyelenggaraan lembaga pendidikan.

Para penyandang disabilitas di Yaketunis memperlakukan al-Qur'an sebagai inspirasi kehidupan mereka dan fondasi filosofis organisasi modern yang berbasis sosial kemasyarakatan. Makna-makna interpretatif terhadap surah *'Abasa* 1-4 diangkat sebagai visi-misi pendidikan, yang berorientasi mengangkat harkat martabat penyandang disabilitas dan memperjuangkan kesetaraan dalam hak.

C. Heterodoksi Sosiologis

Produk akhir dari penafsiran Yaketunis terhadap surah *'Abasa* adalah aktivisme sosial, dan hal itu merupakan bentuk heterodoksi sosiologis dibanding produk tafsir klasik yang sudah pernah ada sebelumnya. Terdapat banyak kajian heterodoksi sosiologis ini, baik yang menyangkut langsung dengan penyandang disabilitas maupun tidak. Misalnya, Susan J. Peters dalam artikelnya yang berjudul *The Heterodoxy of Student Voice: Challenges to Identity in the Sociology of Disability and Education.* Susan J. Peters berpandangan kajian tentang penyandang disabilitas selama ini menampung beragam isu seperti identitas, relasi identitas dengan kekuasaan, inklusifitas, temporalitas, dan hubungan disabilitas dengan pendidikan. Dalam konteks relasi disabilitas dengan dunia pendidikan, siswa-siswa penyandang disabilitas menawarkan refleksi atas diri mereka

---

Yogyakarta, 2009.

sendiri dan menjadikannya sebagai pijakan untuk melahirkan visi yang lebih transformatif.

[30]Erik Paul menambahkan, pendidikan itu adalah inti dari perjuangan demokrasi dan ekonomi politik yang betul-betul baru, karena peran kritisnya dalam membuat orang menjadi tahu siapa diri mereka dan akan seperti apa mereka nantinya dalam kehidupan ini. Heterodoksi menentang ideologi politik dan ekonomi yang hegemonik dan juga menentang legitimasi kelompok-kelompok yang diistimewakan dan mendominasi dimensi politik dan ekonomi selama ini. Dengan mencontohkan heterodoksi orang Australia, Erik Paul mengatakan bahwa mereka menolak perangkap biaya sosial berupa kesuksesan material yang dicontohkan oleh gerakan sosial "Reworking Australia". Masyarakat Australia menciptakan perdebatan publik untuk mengaktifkan kembali dan merekonstruksi visi ekonomi politik negara demi kebaikan bersama. Heterodoksi semacam ini didukung oleh gerakan serikat pekerja di Australia, yang mempertahankan momentum progresif dalam rangka mempromosikan kesetaraan ekonomi dan politik.[31]

Terkait heterodoksi di bidang sosial ekonomi, kita temukan pemikiran dari Randall G. Holcombe yang berusaha menjelaskan makna heterodoksi dalam kaitannya dengan pluralisme ekonomi yang dipromosikan oleh para ekonom terkemuka. Heterodoksi, bagi R. G. Holcombe, mengacu pada sebuah pendekatan yang bisa digunakan terhadap sebuah subjek yang berada di luar arus utama yang diterima secara umum. Sementara pluralisme dan heterodoksi tidak selalu konsisten, terkadang heterodoksi dan kajian pluralisme dapat konsisten. Misalnya, dengan menganalisis perilaku dan pemikiran para ekonom heterodoks, Holcombe melihat kecenderung perilaku dan pemikiran mereka mengikuti satu metodologi

---

[30] Susan J. Peters, "The Heterodoxy of Student Voice: Challenges to Identity in the Sociology of Disability and Education," *British Journal of Sociology of Education,* 31 (5), 2010: 591-602.

[31] Erik Paul, "Heterodoxy," In: *Australian Political Economy of Violence and Non-Violence,* (London: Palgrave Macmillan, 2016), 63-68.

atau aliran pemikiran tertentu daripada mengambil pendekatan eklektik dalam merumuskan pemahaman ekonomi. Para ekonom heterodoks juga sering mengkritik pendekatan selain pendekatan mereka sendiri. Jadi, dalam banyak kasus, para ekonom heterodoks dengan mempertahankan aliran pemikiran mereka sendiri dan mengkritik pendekatan lain sering bertindak untuk tidak pluralistik. Randall G. Holcombe pun menganjurkan pendekatan pluralistik untuk ilmu-ilmu sosial atas pendekatan yang lebih sempit, yang biasanya selalu saja dipromosikan oleh aliran pemikiran kaum heterodoks.[32]

Dengan cara berbeda, Dieter Bögenhold memahami istilah "ekonomi heterodoks" sebagai sesuatu yang telah ada selama beberapa dekade terakhir. Menurutnya, kebangkitan ekonomi heterodoks baru-baru ini dapat dianggap sebagai kritik yang berkembang terhadap para ekonom dalam profesi ekonominya sendiri. Misalnya, ekonomi modern dirancang sebagai praktik dari kapitalisme satu dunia tanpa sejarah dan tanpa spesifikasi regional, tanpa institusi, dan tanpa agen manusia yang nyata. Sementara di sisi lain, pendekatan ekonomi heterodoks bertujuan untuk menggarisbawahi berbagai institusi penting seperti agama, bahasa, struktur dan jaringan keluarga, sistem pendidikan, dan hubungan industrial. Dengan begitu, heterodoksi ekonomi mengambil berbagai pemahaman yang lebih luas dari sekadar sejarah ilmu pengetahuan dan mengakui adanya perbedaan maupun konvergensi antar pendekatan-pendekatan yang berbeda dalam ekonomi. Bisa juga heterodoksi ekonomi itu merekomposisi secara permanen, melihat perkembangan akademik baru-baru ini memberikan peluang untuk menciptakan model baru reintegrasi intelektual dari berbagai area berbeda-beda.[33]

---

[32] Randall G. Holcombe, "Pluralism Versus Heterodoxy in Economics and the Social Sciences," *Journal of Philosophical Economics,* 1 (2), 2008: 51-72.

[33] Dieter Bögenhold, "From Heterodoxy to Orthodoxy and Vice Versa: Economics and Social Sciences in the Division of Academic Work," *The American Journal of Economics and Sociology*, 69 (5), 2010: 1566-1590.

Di bidang politik, Ernest Allen Jr. memperkenalkan relasi yang kuat antara heterodoksi religius dengan tradisi kelompok nasionalis, khususnya tentang negara bagi umat muslim. Menurut Ernest Allen ada upaya melanjutkan revolusi Islam dalam pembicaraan tentang negara. Namun, kelompok nasionalis muslim mencoba memutus mata rantai tersebut dengan mengajukan alternatif pemikiran baru berupa nasionalisme.[34] Dengan demikian, heterodoksi ini bisa mencakup banyak bidang termasuk ekonomi dan politik.

Salah satu bidang yang juga banyak digarap dengan pendekatan heterodoksi ini adalah pendidikan. Misalnya, Robert L. Backus sejarah Tokugawa pada tahun 1788-1802 yang melakukan reorganisasi terhadap sistem pendidikan mereka. Hal itu menjadi salah satu bagian dari proyek gerakan restorasi Jepang yang dikenal sebagai Reformasi Kansei di bawah koordinasi rezim Matsudaira Sadanobu. Ia menjadi presiden dari tahun 1878 sampai 1793, dan berkuasa selama kisaran 6 tahun. Melalui Reformasi Kansei ini, pendidikan Jepang mengadopsi standar pendidikan Konfusius dengan harapan bahwa semangat Konfusius bisa meningkatkan performa moral dan birokrasi. Salah satu program pendidikannya adalah dengan melakukan pelatihan karakter dan pembekalan *skill* bagi para laki-laki yang menjadi staf. Keluarga Hayashi yang bekerjasama dengan pemerintah diberi mandat untuk menjalankan pendidikan dengan semangat Reformasi Kansei ini.[35]

Sebenarnya, apa yang dimaksud Robert L. Backus di atas dapat pula dilihat dari kacamata María Jesús Martínez Usarralde, yang menyebutnya sebagai heterodoksi kreatif dalam dunia pendidikan. María Jesús Martínez Usarralde melihat adanya pengaruh paradigma postmodernisme sebagai reaksi terhadap modernisme dan konsekuensi di dunia yang semakin

---

[34] Ernest Allen Jr., "Religious Heterodoxy and Nationalist Tradition: The Continuing Evolution of the Nation of Islam," *Journal of Black Studies and Research,* 26 (3-4), 1996: 2-34.

[35] Robert L. Backus, "The Kansei Prohibition of Heterodoxy and Its Effects on Education," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 39 (1), 1979, 55-106.

mengglobal. Ia menganjurkan penerapan *disposabilitas* reflektif demi peningkatan kesadaran dan keterbukaan berpikir agar mampu menerima berbagai perspektif yang ada, serta mampu mendorong seseorang/ lembaga untuk mengadopsi komponen-komponen tertentu dari paham relativisme, kritik dan ironi dalam pendidikan. Dengan semua ini, menurut Usarralde, spektrum „ketidakpastian“ memang akan tumbuh karena disebabkan oleh arus perubahan yang terus-menerus ada di sekitar lembaga pendidikan. Akibatnya, ada dua tawaran teoritis yaitu pembelajaran dan transitologi yang dapat berkontribusi pada upaya melahirkan visi baru pendidikan. Teori pembelajaran berarti menafsirkan perubahan yang tak henti-henti, sehingga menuntut pembaharuan pendidikan agar tetap dapat beradaptasi dengan perubahan dunia. Sedangkan transitologi mengacu pada realitas terdekat dari subjek dan akses ke pengetahuan. Ini adalah bentuk praktik dari heterodoksi kreatif dalam pendidikan.[36]

Peter Clarke dan Andrew Mearman, dengan menggunakan heterodoksi pendidikan melihat bagaimana mendesain pendidikan ke arah program-program ekonomi. Hal itu bisa saja tercapai dengan menekankan pada aspek intrinsik dan instrumental lembaga pendidikan itu sendiri. Bagi Clarke dan Mearman tujuan ekonomi tersebut sangat penting dalam desain kebijakan pendidikan, bahkan program pendidikan harus mencapai tujuan intrinsik ini. Program pendidikan yang dirancang secara instrumental untuk tujuan perusahaan atau untuk indoktrinasi, tanpa tujuan intrinsik, kemungkinan besar tidak berhasil. Untuk itulah, faktor kelembagaan menjadi penting daripada materi itu sendiri. Jadi, bagi Clarke dan Mearman, mendesain pendidikan ke arah tujuan ekonomi adalah praktik heterodoksi yang mungkin dapat menggilas atau mengikis banyak nilai-nilai pendidikan itu sendiri.[37]

---

[36] María Jesús Martínez Usarralde, "Reactions from Comparative Education to Post-modernism: From Initial Orthodoxy to Creative Heterodoxy in a Globalized World," *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 4 (2), 2002: 1-12.

[37] Peter Clarke and Andrew Mearman, "Heterodoxy, Educational Aims and the Design of Economics Programmes," *Journal of Economic and Social Policy*, 5 (2), 2001: 1-14.

Bukan hanya pendidikan ekonomi, heterodoksi dalam pendidikan pun bisa mencakup bidang lain. Misalnya, Robert F. Mehl membahas tentang heterodoksi pendidikan di bidang kajian metalurgi. Mehl melihat para ahli metalurgi dan pendidik terkemuka telah lama membahas bagaimana cara menggabungkan teori metalurgi yang lama dan teori yang baru sebagaimana diajarkan dalam pendidikan metalurgi, dan dua aliran tersebut menyarankan jalan moderasi yang harus diikuti bersama.[38]

Terakhir yang cukup representatif untuk dilihat adalah pemikiran Lewis Entwistle yang menggunakan persepsi heterodoksi dari Bourdieu untuk memperjelas posisi alternatif yang ditawarkan. Hal ini juga secara bersamaan telah banyak diadopsi oleh para analis lain yang juga sama-sama membahas aspek reformasi pendidikan. Pandangan heterodoksi ini dapat ditawarkan karena menyangkut perubahan. Bagi Lewis Entwistle, telah terjadi kerentanan atau kerawanan bagi tenaga profesional yang bekerja di sekolah dan perguruan tinggi, terutama pada saat terjadi perubahan yang ditekankan oleh pasar kompetitif. Sementara di sisi lain, pasar yang kompetetif seperti saat ini menjadi ciri khas pendidikan dan pengaruh reformasi global sangat besar berdampak pada dunia pendidikan.[39]

D. Kerangka Teori

Untuk mengkaji fenomena sosial penyandang disabilitas di Yaketunis Yogyakarta, peneliti menggunakan dua teori sekaligus yaitu *habitus* dari Pierre Felix Bourdieu dan *episteme* dari Michel Foucault.

---

[38] Robert F. Mehl, "Orthodoxy, Heterodoxy, and Metallurgical Education," *JOM*, 11, (1959), 672–677.

[39] Lewis Entwistle, "Repositioned Professionals and Heterodox: a Response to the Precarity of Reform in Further Education," *Journal of Educational Administration and History*, (2021), 1-20.

1. Habitus

Teori Habitus ini berasal dari Bourdieu yang menyatakan bahwa tindakan sosial merupakan struktur tindakan itu sendiri. Bourdieu melihat bahwa tindakan dan struktur dapat saling dipertukarkan satu sama lain. Sehingga jika terjadi negosiasi dalam kebudayaan, maka hal itu bisa dipastikan berasal dari kesadaran habitus manusia pemilik budaya tersebut. Pada tingkatan individu, menurut Bourdieu, habitus dapat diartikan sebagai sebuah sistem perilaku dan disposisi yang relatif permanen. Habitus dapat berpindah dari satu objek ke objek lainnya secara simultan. Perpindahan tersebut bertujuan mengintegrasikan seluruh pengalaman manusia antara yang sedang terjadi dan yang sudah terjadi.[40]

George Ritzer menjelaskan konsep habitus dari Bourdieu sebagai "akal sehat" (*common sense*). Bagi Ritzer, habitus merefleksikan pembagian objektif dalam struktur kelas. Karenanya, di dalam masyarakat sangat mudah menemukan pembagian sosial berdasarkan kelompok usia, jenis kelamin dan kelas sosial. Dalam konteks pembagian objektif ini, habitus menjadi fenomena kolektif yang bisa ditemukan di mana-mana, sekaligus memungkinkan seseorang memahami dunia sosialnya, struktur sosialnya, tanpa perlu menyeragamkan dirinya pada setiap aktor yang bermain di dalam dunia tersebut.[41]

Persoalan habitus ini juga bisa dilihat secara dialektif. Habitus seseorang terjadi karena adanya proses internalisasi diri atas struktur dunia sosial yang melingkupinya. Habitus seseorang dapat diperoleh dari peran yang dimainkannya dan posisi yang ditempatinya di dunia sosial. Peran dan posisi tersebut bisa berlangsung sepanjang waktu.[42] Teori habitus ini digunakan untuk melihat bagaimana kesadaran

---

[40] Haryatmoko, *Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa*, Majalah Basis, edisi November-Desember 2003, 9.

[41] Bagus Takwin, *Resistensi Gaya Hidup*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2006), 5.

[42] George Ritzer, Goodman, J., Douglas. *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2010), 50.

penyandang disabilitas di Yaketunis dalam memahami dan mengamalkan surah *'Abasa* 1-4 dalam kehidupan sehari-hari mereka.

2. *Doxa*

Dalam proses melakukan internalisasi struktur sosial, individu dihadapkan pada *doxa.* Bagi Bourdieu, *doxa* merupakan wacana yang diterima begitu saja sebagai sebuah kebenaran dan tidak pernah lagi dipertanyakan sebab-sebabnya. Bentuk *doxa* ini berupa kebiasaan-kebiasaan sampai wacana kepercayaan dan ideologi. Ada pula pendapat yang mengatakan bahwa *doxa* merupakan kepercayaan. Karena dianggap kepercayaan maka *doxa* adalah nilai-nilai tak sadar manusia. Namun *doxa* tetap dipelajari dan dianggap sebagai nilai universal, bahkan *doxa* dianggap telah terbukti dengan sendirinya (*self-evident*).[43]

Secara umum, sebuah keyakinan selalu menginformasikan kepada seseorang tentang tindakan-tindakan yang semestinya dilakukan dan pikiran-pikiran yang semestinya dipegang teguh dalam ranah tertentu. *Doxa* pun cenderung mendukung peraturan sosial tertentu pada ranah semacam itu. Seseorang berpikir dan bertindak tanpa perlu kritis karena kesadarannya terkungkung oleh suatu cara pandang dunia yang "self-evident". Teori *doxa* ini digunakan untuk menganalisis diskursus penyandang disabilitas dalam Islam pada umumnya dan dalam al-Qur'an pada khususnya. Al-Qur'an diyakini oleh umat Muslim sebagai kitab suci yang menjadi pedoman hidup di dunia hingga akhirat, diyakini sebagai kebenaran mutlak yang sudah terbukti dengan sendirinya (*self-evident*) dan lebih disukai secara universal (*universally favorable*).

3. Ortodoksi dan Heterodoksi

Konsep ortodoksi dan heterodoksi lahir dari wacana dominasi. Heterodoksi sendiri dimaksudkan sebagai wacana yang terus-menerus

---

[43] Satrio Arismunandar, *Pierre Bourdieu dan Pemikirannya tentang Habitus, Doxa, dan Kekerasan Simbolik,* (Jakarta: Universitas Indonesia, 2009), 30.

bertentangan dengan *doxa,* berupaya untuk melawan dominasi, dan anti kemapanan. Sebaliknya, konsep ortodoksi diartikan sebagai upaya mempertahankan *doxa* tertentu, yang dilakukan oleh sekelompok orang yang cenderung menjaga kemapanan kekuasaan (*status quo*).[44]

Kelompok ortodoks yang mengupayakan mempertahankan *doxa* ini sering kali tidak mampu bertahan karena sedikitnya modal yang mereka miliki. Para pelaku *counter* wacana membuat pendukung ortodoksi tidak mampu melawan, bahkan gagal mempertahankan hegemoninya. Perlawanan dan serangan semacam itu disebut praktik heterodoksi yang hanya mampu dilakukan oleh pihak yang memiliki modal besar tetapi akan selalu sulit diupayakan apabila modalnya sendiri. Karenanya, para pejuang anti kemapanan semacam itu dapat dianalisis dari aspek-aspek modal yang mereka miliki.[45]

Teori ortodoksi dan heterodoksi ini digunakan untuk menganalisis produk penafsiran para mufasir al-Qur'an yang beragam dalam memahami surah *'Abasa* 1-4. Teori ortodoksi ini digunakan untuk menganalisis sebagian mufassir klasik tentang konsep *ta'dīb* mereka dan sebagian mufassir lainnya yang mengusung konsep *iṣmah al-rasūl.* Sementara teori heterodoksi ini digunakan untuk menganalisis corak penafsiran Yaketunis yang cenderung pada aspek sosiologis dengan konsep pragmatis-emansipasipatoris.

4. *Episteme* dan Genealogi Pengetahuan

Episteme dalam pengertian Michael Foucault dipahami sebagai aturan-aturan penyisihan di dalam suatu masyarakat, yang meliputi pelarangan, pembagian dan penolakan, serta oposisi antara benar dan salah. Ketiga *episteme* ini saling berkaitan satu sama lain. Misalnya, masyarakat melarang suatu pemikiran dan tindakan tertentu, maka

[44] Harker, Habitus, Modal, Praktik: Pengantar Paling Komprehensif kepada Pemikiran Pierre Bourdieu, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009), 14.

[45] *Ibid.*

sudah tentu mereka menolak pikiran dan tindakan tersebut. Pikiran dan tindakan yang ditolak dan dilarang sudah barang tentu dianggap salah.[46]

Hal yang unik dari pembahasan Michael Foucault tentang *episteme* adalah perubahan kenyataan sosial yang bergantung pada perubahan *episteme* yang dipakai masyarakat. Bagi Foucault, kenyataan sosial ini dapat saja berubah-ubah sesuai *episteme* yang masyarakat pegang. Berangkat dari teori ini, Foucault berupaya membongkar mitos pengetahuan. Ada dua metode untuk membongkar mitos pengetahuan yaitu arkeologi pengetahuan dan genealogi kekuasaan. Dua metode tersebut membuat seseorang mampu menjelajah tentang kondisi-kondisi "kemungkinan" (*the condition of possibility*). Seseorang dapat menguak berbagai jenis kemungkinan yang ada, dan memunculkan ide-ide baru yang lebih segar.[47]

Metode arkeologi dipakai untuk mengeksplorasi sejumlah kondisi historis yang spesifik. Seseorang dapat menghimpun berbagai pernyataan yang dikombinasikan satu sama lain, kemudian mendefinisikan suatu pengetahuan lain yang terpisah dari pengetahuan sebelumnya. Karenanya, setiap objek historis yang berubah boleh ditafsirkan dengan perspektif yang berbeda. Dengan metode ini, maka sebuah diskursus akan senantiasa berubah dan mengalami diskontinu.[48] Fenomena Yaketunis pun bisa ditelusuri aspek diskontinuitas pemikirannya dibanding diskursus yang sudah berkembang sepanjang sejarah.

Foucault juga memperkenalkan metode genealogi untuk menelusuri awal pembentukan *episteme* di mana dan kapan. Walaupun genealogi tidak dimaksudkan sebatas mencari asal-usul, melainkan juga ingin menggali sebuah *episteme* secara lebih mendalam dan menempatkannya pada dasar

---

[46] F. R. Anketsmit, *Pendapat-pendapat Modern tentang Filsafat Sejarah,* terj. Dick Hartoko, (Jakarta: Gramedia, 1987), 149-150.

[47] *Ibid.*

[48] *Ibid., 37.*

kebenaran masing-masing *episteme* sesuai masa perkembangannya.[49] Dengan genealogi ini, episteme Yaketunis dapat ditempatkan pada konteksnya sendiri, dan disejajarkan dengan *episteme* mufassir klasik sebagai perbandingan.

5. Resepsi

Teori resepsi ini mengandaikan bahwa pembaca diarahkan oleh wawasan ekspektasi, yang merupakan interaksi antara karya sastra di satu pihak dan sistem interpretasi dalam masyarakat penikmat di lain pihak. Sistem nilai yang sudah eksis di tengah-tengah masyarakat menjadi faktor penentu yang mengarahkan hasil akhir dari pembacaan seorang pembaca terhadap teks. Konsep wawasan ekspektasi yang dimaksud ini terdiri dari tiga kriteria utama: a) norma-norma umum yang terpancar dari teks dan dipahami oleh pembaca, b) pengetahuan dan pengalaman pembaca maupun pengaruh semua teks yang pernah dibaca oleh seorang pembaca, dan c) kontradiksi antara fiksi dan kenyataan.[50]

Salah satu norma dalam al-Qur'an adalah spirit emansipasi. Emansipasi bagi seorang Muslim bukan semata-mata ajaran humanisme melainkan lebih sebagai tanggung jawab spiritual.[51] Bahkan, dalam satu babakan sejarah India, Islam berperan besar di bidang sosial dengan menyebarkan emansipasi spiritual yang berpihak untuk mengangkat komunitas kaum Sudra dan menghapus kecacatan sosial mereka. Islam hadir menjadi saksi aspek-aspek kemanusiaan mereka di hadapan pemerintahan.[52] Norma-norma sosial-Islam semacam ini sangat menentukan dalam mengarahkan hasil akhir resepsi Yaketunis terhadap teks ayat-ayat surah *'Abasa* 1-4.

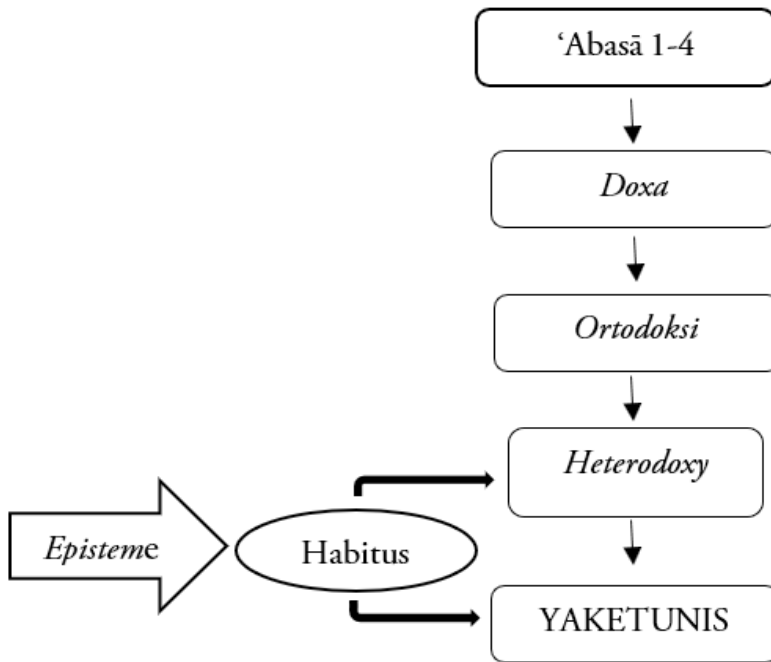
---

[49] *Ibid.*

[50] Rachmad Djoko, dkk., *Metodologi Penelitian Sastra,* (Yogyakarta: Hanindita Graha Widia, 2001), 109.

[51] Islamic Cultural Centre, "Emancipation Of Slaves And Attitudes Of Muslims," *The Islamic Quarterly,* Volume 40-41, (London, 1996), 121.

[52] S. A. W. Bukhari, *A General History of Islam*, (Jaipur, India: Superintendent at the Government Press, 1942), 230.

Untuk memudahkan aplikasi teori-teori di atas ke dalam kasus penyandang disabilitas Yaketunis, berikut bagan alur yang digunakan dalam pembahasan buku ini untuk menganalisis topik kajian:

Gambar 1: Alur Sistematika Pembahasan

Berdasarkan pada bagan teori di atas, surah *'Abasa* 1-4 dalam al-Qur'an menciptakan *doxa*; seperangkat keyakinan atau sistem nilai yang *given* dan *self-evident. Doxa* yang dipertahankan terus-menerus membentuk kemapanan pemahaman (ortodoksi), yang dalam hal ini berupa pemahaman para mufassir klasik tentang surah '*Abasa* dalam kaitannya dengan penyandang disabilitas. Namun, ortodoksi sering kali tidak bisa bertahan sepanjang waktu, atau minimal mendapatkan pengembangan secara lebih komprehensif. Yaketunis muncul sebagai wujud ortodoksi atas norma-norma al-Qur'an yang diresepsi oleh

kelompok ortodoks sebelumnya, sehingga praktik Yaketunis mampu melahirkan lembaga modern seperti yayasan dan sekolah.

Karakter heterodoksi Yaketunis dilatarbelakangi oleh habitus dan *episteme* yang lebih kontekstual, khususnya menyangkut kebutuhan pragmatis dan tuntutan kontekstual kehidupan para penyandang disabilitas kontemporer maupun pendiri Yaketunis sendiri. Dalam menjelaskan surah *'Abasa* 1-4, Yaketunis menggunakan landasan filosofis emansipasi Islam. Yaketunis berpartisipasi langsung dalam meningkatkan harkat martabat penyandang disabilitas yang tersingkirkan dari kehidupan sosial, melalui pemberian bekal keterampilan (*softskill*) dan pendidikan. Yaketunis hadir untuk merealisasikan wacana idealis tersebut ke dalam bentuk gerakan sosial modern yang lebih pragmatis dan konkrit.

Bab 2

Disabilitas Dalam Islam

A. Pengertian Disabilitas

Pembahasan dalam bab ini berkenaan dengan diskursus penyandang disabilitas dalam Islam, yang meliputi pengertian umum disabilitas sebagai kemampuan tertentu namun memiliki keterbatasan-keterbatasan. Bab ini juga membahasa pandangan Islam tentang pengertian disabilitas, yang dikelompokkan menjadi tiga kategori seperti disabilitas umum, disabilitas khusus dan disabilitas sosial. Islam tidak saja memiliki upaya mengkategorisasi pengertian disabilitas melainkan juga menentukan sikap-sikapnya secara lebih tegas, seperti menyebutnya sebagai kelompok pendosa dan durhaka, batu ujian bagi keimanan manusia, ladang amal saleh untuk mendapatkan pahala, serta penilaian sebagai bagian dari keragaman ciptaan Tuhan. Pembahasan bab ini ditutup dengan sikap al-Qur'an terhadap para penyandang disabilitas dan sangat memperhatikan hak-haknya.

1. Definisi Penyandang Disabilitas

Pengertian disabilitas dan penyandang disabilitas secara umum menjadi penting untuk dibahas lebih dahulu. Dalam kehidupan sehari-hari, isu disabilitas belum menjadi sorotan utama bagi pemerhati masalah sosial, pendidikan, dan agamawan. Dalam tulisannya di *Jurnal*

Perempuan, Cak Fu yang memiliki nama lengkap Bahrul Fuad Masduqi menuliskan bahwa istilah ini diperkenalkan oleh beberapa aktivis gerakan penyandang cacat yang melakukan sarasehan di Hotel Sargede Yogyakarta sekitar tahun 1998.[53]

Kata disabilitas berarti orang berkelainan atau cacat. Pengertian cacat sendiri dapat ditemukan dalam KBBI, misalnya diartikan sebagai sebuah kekurangan yang menyebabkan mutu kurang baik atau kurang sempurna. Kekurangan semacam ini dapat saja ditemukan pada benda, badan, batin, atau akhlak. KBBI juga mendefinisikan cacat sebagai lecet, kerusakan, dan noda yang dapat menyebabkan keadaan tertentu menjadi kurang baik atau kurang sempurna. Terakhir, KBBI juga mendefinisikan cacat sebagai sifat cela atau aib.[54] Penyandang disabilitas berarti orang yang memiliki kekurangan, yang dengan kekurangan tersebut ia menjadi kurang bermutu atau kurang sempurna.

Mengingat pengertian disabilitas yang berkonotasi negatif, peyoratif, dan tidak bersahabat semacam itu, maka publik memandang penyandang disabilitas memiliki kelainan. Persepsi publik muncul secara otomatis dalam melihat penyandang cacat sebagai kelompok sosial yang memiliki kekurangan dan tidak sepenuhnya bermutu. Persepsi sosial semacam ini bertentangan dengan tujuan konvensi internasional. Publik internasional berusaha mempromosikan penghormatan yang maksimal atas harkat martabat penyandang cacat, serta berusaha melindungi dan menjamin kesamaan hak asasi mereka.

---

[53] Bahrul Fuad Masduqi, "Kecacatan: Dari Tragedi Personal Menuju Gerakan Sosial", dalam *Jurnal Perempuan*, edisi 65, 2010, 20. Sementara Waryono AG menyebutkan bahwa istilah ini dipopulerkan oleh beberapa aktivis gerakan penyandang cacat di Indonesia pada 1998. Lihat Waryono AG, "Difabilitas dalam al-Qur'an", disampaikan dalam seminar *"Difabilitas dalam Islam"* pada Selasa, 20 Desember 2011 di Teatrikal Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga. Penyelenggara, Pusat Studi dan Layanan Difabel UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 4.

[54] W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia,* (Jakarta: 1990), 143.

Pada tahun 1980, The International Classification of Impairment, Disability and Handicap WHO menawarkan tiga kecacatan. Pertama, *impairment, disability,* dan *handicap*. Pengertian *impairment* merujuk pada adanya kehilangan struktur atau fungsi psikologis, fisiologis dan/ atau anatomis. Berbeda halnya dengan *disability* yang berarti keterbatasan kemampuan akibat *impairment.* Suatu kegiatan tertentu tidak dapat dikerjakan secara maksimal karena ada keterbatasan akibat kehilangan struktur dan fungsi tubuh, misalnya. Terakhir, *handicap* yang diartikan sebagai suatu kerugian bagi individu sebagai akibat *impairment* atau *disability*.[55] Handicap dengan demikian lebih bersifat sosiologis, karena kerugian hanya terjadi ketika terjadi relasi atau interaksi antara pihak yang memiliki keterbatasan dan yang tidak.

Pengertian-pengertian WHO di atas menunjukkan *disability* sebagai salah satu aspek kecacatan. Disabilitas terjadi pada organ tubuh dan fungsi tubuh individu. Berbeda halnya dengan *handicap* yang dipengaruhi oleh faktor-faktor eksternal, yang tidak berhubungan langsung dengan cacat fisik. Jadi, *impairment* mungkin terjadi pada seseorang yang tidak memiliki dan tidak menyebabkan disabilitas. Sebaliknya, disabilitas tidak selalu mengakibatkan *handicap*. Seseorang boleh saja kehilangan penglihatannya sebagai kasus disabilitas, tetapi belum tentu orang tersebut tidak mampu mengoperasikan komputer.[56]

Pengertian penyandang disabilitas juga dapat ditemukan dalam Undang-Undang RI Nomor 4 Tahun 1997 tentang Penyandang Cacat, Pasal 1 Ayat 1. Undang-undang ini mendefinisikan penyandang cacat sebagai orang yang mempunyai kelainan fisik atau mental, yang dapat mengganggu atau merupakan rintangan dan hambatan baginya untuk

---

[55] Dirk W. Kraijer, *Use of the International Classification of Impairments, Disabilities and Handicaps (ICIDH) in the Field of Mental Retardation,* (Council of Europe. Committee of Experts on the Application of the WHO International Classification of Impairments, Disabilities, and Handicaps, 1993), 10

[56] Lihat Peter Coleridge, *Penyandang Cacat, Pembebasan, dan Pembangunan*, terj. Omi Intan Naomi, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 138

melakukan kegiatan secara selayaknya.[57] Secara umum, definisi undang-undang ini menekankan pada keterhambatan manusia untuk melakukan sesuatu secara sempurna.

Pada perkembangan berikutnya, penyandang disabilitas diperkenalkan sebagai orang yang difabel. Hal itu bermula pada konferensi Ketunanetraan Asia di Singapura tahun 1981. Konferensi ini diselenggarakan oleh lembaga yang memang fokus pada persoalan penyandang disabilitas, yakni *International Federation of The Blind* (IFB) dan *World Council for the Welfare of the Blind* (WCBC). Istilah *diffabled* diadopsi ke dalam bahasa Indonesia sebagai akronim dari "*differently abled*". Istilah difabel kemudian dipromosikan oleh kelompok yang menentang terminologi disabilitas.[58]

Difabel populer di kalangan masyarakat dan LSM Yogyakarta karena dianggap lebih elegan dari pada istilah "penyandang cacat". *Different ability* berarti "memiliki kemampuan yang berbeda". Dengan istilah difabel, mereka merasa bahwa orang-orang yang tuna dipahami sebagai "orang yang memiliki kemampuan berbeda" saja. Dengan begitu, setiap manusia walaupun bukan tuna pasti memiliki kemampuan berbeda.[59]

Satu konferensi lain diselenggarakan oleh UNESCO di Spanyol tahun 1994. Hasil konferensi ini menghasilkan apa yang disebut sebagai Dokumen Salamanca. Dari sini pula dilahirkan terminologi baru selain difabel, yakni "orang berkebutuhan khusus" (*persons with special needs*). Tujuan terminologi ini dibuat adalah dalam kerangka aksi memperjuangkan hak-hak pendidikan yang setara bagi orang-orang yang berkebutuhan khusus.[60] Jadi, konferensi Spanyol dan

---

[57] Biro Hukum Depsos RI, Undang-Undang RI No. 4 Tahun 1997.

[58] Akhmad Soleh, *Aksesibilitas Penyandang Disabilitas terhadap Perguruan Tinggi; Studi Kasus di Empat Perguruan Tinggi Negeri di Yogyakarta*, (Yogyakarta: LKiS, 2016), 19.

[59] Arif Maftuhin, *Masjid Ramah Difabel: Dari Fikih ke Praktik Aksesibilitas*, (Yogyakarta: LKiS, 2019), 10.

[60] Akhmad Soleh, *Aksesibilitas Penyandang Disabilitas terhadap Perguruan*

dokumen Salamanca berfokus pada aspek pendidikan kaum difabel atau penyandang disabilitas.

Jika mau menelusuri perkembangan terminologi yang lebih tua, maka kita dapat menemukan istilah "penyandang ketunaan". Pada tahun 1960, Istilah ini tidak jauh berbeda dengan pembahasan sebelumnya yang melihat kekurangan pada fungsi organ tubuh secara spesifik, misalnya istilah tunanetra, tunarungu, tunadaksa, dan tunagrahita.[61] Dalam buku ini, istilah ini tidak digunakan.

Secara kebahasaan, istilah tuna digunakan untuk memperhalus kata "cacat". Penggunaan istilah "penyandang ketunaan" tidak dapat disangkal karena cukup realistik. Substansi yang disampaikan adalah upaya menggambarkan keadaan yang sungguh-sungguh terjadi.[62]

Menjembatani semua perdebatan di atas, pembahasan dalam buku ini memilih menggunakan istilah "penyandang disabilitas". Terminologi ini bisa dirujuk pada semiloka yang diadakan di Cibinong, Bogor, tahun 2009. Forum yang dihadiri pakar dari berbagai disiplin seperti linguistik, komunikasi, filsafat, sosiologi, unsur pemerintah, komunitas penyandang cacat, dan Komnas HAM, kemudian bersepakat untuk memakai istilah penyandang disabilitas (*persons with disability*). Orang dengan disabilitas dipadatkan menjadi "penyandang disabilitas".[63] Dengan demikian, istilah "penyandang disabilitas" dalam buku ini merujuk pada "penyandang cacat".[64]

Tinggi, 20.

[61] Didi Tarsidi, *Penyandang Disabilitas Istilah Pengganti Penyandang Cacat*, dalam kartunet.com:http://www.kartunet.com. Diunduh pada tanggal 12 April 2021.

[62] Ahmad soleh, *"Aksesibilitas Penyandang Disabilitas Terhadap Perguruan Tinggi (Studi Kasus Empat Perguruan Tinggi Negeri di Daerah Istimewa Yogyakarta)"*, Disertasi Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014, hal 37.

[63] Saharuddin Daming, "Pelembagaan Penyandang Disabilitas sebagai Terminologi Baru Pengganti Istilah Penyandang Cacat," *Makalah Semiloka*, tidak diterbitkan, 2009.

[64] *Op.cit*, 38.

2. Istilah-istilah Penyandang Disabilitas

Setelah mengenal istilah penyandang disabilitas, kita perlu tahu pengertian disabilitas (*disability*) itu sendiri. Disabilitas adalah keterbatasan fisik, mental, intelektual atau sensorik dalam jangka waktu lama.[65] Dengan demikian, seorang yang dalam rentang waktu permanen mengalami keterbatasan dalam menghadapi berbagai persoalan hidupnya, maka ia disebut penyandang disabilitas. Hambatan permanen ini menghalangi mereka berpartisipasi secara penuh dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Sebenarnya berbagai terminologi dibuat hanya untuk menampilkan nilai-nilai inklusif, sehingga sesuai dengan semangat reformasi hukum di Indonesia serta sejalan dengan subtansi *Convention on the Right of Persons with Disabilities* (CRPD). CRPD ini disepakati untuk diratifikasi pemerintah Indonesia dan sudah disahkan sebagai Undang-undang Negara Indonesia pada tahun 2011.[66]

Disabilitas ini ditandai oleh adanya beberapa karakteristik tertentu, *pertama*, ketunaan. Kita bisa melihat sekelompok manusia dengan kelainan fisik, seperti tunanetra, tunadaksa, tunarungu, dan tuna wicara. *Kedua*, kelainan mental. Hal ini bisa dilihat pada kelompok tunagrahita, autis, dan hiperaktif. *Ketiga*, kelainan ganda. Kelompok ini memiliki kelainan lebih dari satu jenis.[67] Dengan begitu, tunanetra adalah salah satu dari penyandang kelainan fisik. Buku ini akan mengkaji tentang tunanetra. Pengertian tunanetra sendiri adalah individu yang memiliki hambatan dalam penglihatan atau kebutaaan, baik buta total (*totally*

---

[65] Kemensekneg RI, Lembaran Negara RI Tahun 2011 Nomor 107, Lampiran UU RI Nomor 19 Tahun 2011 tentang *Convention on the Right with Disabilities* (Konvensi Hak-hak Penyandang Disabilitas) Pasal 1, 3.

[66] Tujuan CRPD adalah untuk memajukan, melindungi, dan menjamin kesamaan hak dan kebebasan yang mendasar bagi semua penyandang disabilitas, serta penghormatan terhadap martabat penyandang disabilitas sebagai bagian yang tidak terpisahkan (*inherent dignity*).

[67] T. Sutjihati Somantri, *Psikologi Anak Luar Biasa*, (Jakarta: Refika Aditama, 2006), 65-66.

blind) dan kemampuan melihat dengan kualitas pengamatan yang rendah (*low vision*).[68]

Kaufman dan Hallahan mendefinisikan tunanetra sebagai individu yang memiliki penglihatan lemah, akurasi penglihatan kurang dari 6/60, atau tidak lagi memiliki penglihatan. Ciri-ciri orang dengan gangguan penglihatan sebagai berikut; penglihatannya kurang tajam, terjadi kekeruhan pada lensa mata yang kadang disebabkan oleh cairan tertentu, posisi mata yang sulit dikendalikan oleh saraf otak dan kerusakan susunan saraf otak yang berfungsi mengatur penglihatan.[69]

Secara umum, tunanetra berdasarkan pada tingkat ketajaman penglihatannya.[70] Penglihatan yang kurang tajam ini berdampak pada kognisi. Menurut Somantri, anak tunanetra mengalami keterbelakangan dalam pemahaman tugas-tugas konseptual.[71] Keterbelakangan ini disebabkan oleh adanya hambatan pada stimulasi sensorik, komunikasi, dan perkembangan kognitif. Namun, pada saat yang bersamaan, anak-anak tunanetra cenderung menggantikan fungsi indera penglihatan mereka dengan indera alternatif seperti pendengaran. Pendengaran menggantikan penglihatan. Sehingga upaya menerima informasi dari luar tetap berlangsung.[72] Karena mengandalkan pendengaran, maka tunanetra sering melakukan "verbalism". Mereka lebih percaya pada kata atau kelompok kata yang tidak memerlukan penglihatan melainkan pengalaman pendengaran.[73]

---

[68] Anne Lesley Corn dan ‚ Alan J. Koenig, *Foundations of Low Vision: Clinical and Functional Perspectives*, (New York: AFB Press,1996), 398.

[69] Daniel P. Hallahan dan James M. Kauffman, *Exceptional Children: Introduction to Special Education*, (New Jerse: Prentice Hall PTR, 1991), 90. Lihat juga Satmoko Budi Santoso, *Sekolah Alternatif, Mengapa Tidak?*, (Yogyakarta: Diva Press, 2010), 128.

[70] Somantri, *Psikologi Anak Luar Biasa*, 65-66.

[71] *Ibid.*, 75.

[72] *Ibid.*, 69.

[73] Kirk Gallagher menyebutnya *verbalism*, seperti yang ditulis dalam buku T. Sutjiati Somantri, *Psikologi Anal Luar Biasa*, 69, yaitu kecenderungan anak tunanetra untuk menggunakan kata-kata atau bahasa tanpa tahu makna yang sebenarnya.

Selain keterhambatan pada penglihatan, tunanetra terhambat dalam hal orientasi mobilitas. Mereka tidak mampu bergerak dan berpindah tempat secara sangat efektif. Ini alasan tunanetra banyak bergantung pada yang lain, atau alat seperti tongkat untuk berjalan. Memang benar bahwa pendengaran dapat memberikan informasi tentang arah, sumber, jarak suatu objek, informasi dan kualitas ruangan, tetapi pendengaran tidak mampu memberikan gambaran yang konkret mengenai bentuk, kedalaman, warna, dan dinamikanya.[74] Padahal kemampuan mengidentifikasi dengan pendengaran, perabaan, dan penciuman merupakan kunci bagi tunanetra dalam mengidentifikasi lingkungan sekitar.[75]

Terakhir, tunanetra juga tidak dapat mengekplorasi kesempatan mereka di bidang pendidikan walaupun rekayasa sosial masih mungkin dilakukan untuk memberikan akses kemudahan dalam menempuh pendidikan di semua jenjang. Pendidikan ini penting karena tunanetra tidak menyangkut intelegensi atau kecerdasan kognitif. Kebutaan yang disandang tunanetra tidak secara otomatis menyebabkan rendahnya intelegensi mereka. Pada umumnya, IQ anak tunanetra normal seperti anak awas. Hallahan dan Kauffman mengatakan, tidak ada bukti konkret bahwa kondisi tunanetra menghasilkan IQ yang rendah.[76]

Disabilitas dalam Bahasa Arab dapat disepadankan dengan kata *iʻāqah*, *ʻawaq*, dan *taʻwīq*. Orang penyandang disabilitas disebut sebagai *muʻāq, maʻūq,* dan *tuʻawwaq*.[77] Ada juga beberapa varian yang digunakan

[74] Somantri, *Psikologi Anak Luar Biasa*, 68-69.

[75] Lynne Chadwell Kramer, Roy F. Sullivan, dan Linda Marshall Hirsch, *Audiological Evaluation and Aural Rehabilitation of the Deaf-blind Adult,* (Illinois: Northwestern University, 1979), 24.

[76] Daniel P. Hallahan dan James M. Kauffman, *Exceptional Children: Introduction to Special Education*, 316.

[77] *Al-muʻawwaq* adalah istilah yang berasal dari kata kerja *ʻaqahu ʻan syai'i*, *yu'awwiquhu ʻawqan*. Kata ini digunakan ketika sesuatu menjauhkan dan menahan seseorang. *ʻAwq* berarti sebuah persoalan yang menyulitkan. *ʻAwa'iq al-dahr* merupapakan idiom untuk menunjukkan pemikiran yang mengganggu dalam aktifitas harian. Kata kerja *ʻaāqa* juga berarti rintangan atau halangan, misalnya

pada literatur-literatur modern untuk menggambarkan disabilitas, misalnya *al-fi'*āt *al-kh*ā*ṣah* (*special group*) atau kelompok khusus; żawū *al-iḥtiy*āj*ā*t *al-kh*ā*ṣṣah* (*people with special need*/ orang-orang berkebutuhan khusus), *al-afr*ā*d ghair al-'*ā*diyyin* (*the abnormal individuals*) atau individu-individu yang tidak normal.

Upaya penerjemahan ke dalam bahasa Arab ini juga direkomendasikan oleh WHO. Contoh, kata *'ajz* digunakan sebagai padanan kata *disability; i'*ā*qah* untuk *handicap; ikhtil*ā*l* untuk *impairment; al-waẓ*ā*if wa al-bunan al-jismiyyah* digunakan untuk menunjukkan struktur dan fungsi tubuh; *al-ansyiṭah* untuk aktivitas; *al-taḥaddud fi al-ansyiṭah* untuk keterbatasan aktivitas (*activity limitations*); *al-mus*ā*hamah* untuk partisipasi; dan *al-taqallus al-mus*ā*hamah* untuk keterbatasan partisipasi (*participation restrictions*), meskipun term-term ini tidak bisa ditelusuri dalam literatur-literatur Islam klasik. Bahkan jika ditelaah derivasi dari term-term tersebut, signifikansinya tidak sama dengan istilah yang dipakai sekarang. Sebagai contoh *'-w-q* yang masdarnya *'awq* tercatat dalam kosakata bahasa Arab klasik namun dengan makna yang lain. *'*Ā*'iq* (jamak: *'awaiq*) diartikan sebagai memalingkan, menahan, atau menghalangi dari (untuk melakukan) sesuatu.[78]

Sementara *mu'awwiq* (*mu'awwiq*ū*n*) digunakan dalam al-Qur'an untuk menunjukkan orang-orang yang menghalangi orang lain untuk melaksanakan jihad. Misalnya firman Allah Swt QS. al-Aḥzāb (33):

'aqatni 'awā'iq (sejumlah rintangan menghalangiku). Bentuk mufradnya adalah *'āiqah*. *Mu'awwaq* merupapakan bentuk pasif yang berarti seseorang yang memiliki halangan/cacat. Kondisi ini mengganggu mobilitasnya, melumpuhkannya, dan merintanginya dalam pemenuhan kebutuhan hidupnya secara maksimal. Bahkan ia membutuhkan pertolongan dari orang lain. (lihat lebih lanjut: Ibn Manzur, *Lisān al-'Arab* jilid 4 Juz 36, (Al-Qahirah: Dar al-Ma'arif, tth), 3173-3174.

[78] Ibn Manzur, *Lisān…*, 3173.

18).[79] Terkait dengan terminologi yang digunakan literatur Islam klasik, Rispler-Chaim[80] berkomentar:

> *"I could not identify any single general term that would combine all people with disabilities as a group (…) it is only in contemporary literature that we find sometimes generalized terms, such as aṣḥab al-'āhāt, ẓawu al-'āhāt ("owner" or bearer of impairments, defects), mu'awwaqun or mu'aqun (literally those who held back by difficulty and limitations on their mental or physical functions) and 'ajaza or 'ājizun, pl. of 'ājiz (weak person, unable to do things like the old).*[81]

Menurut Rispler-Chaim, satu-satunya term umum yang menunjukkan berbagai varian disability adalah term *marīḍ.*[82]

Jika ditelusuri lebih lanjut, istilah-istilah seperti *aṣḥab al-'āhāt*, *ẓawu al-'āhāt,* telah digunakan pada literatur-literatur klasik.[83] Dalam literatur hukum Islam, 'ā*hah* merupakan istilah umum yang digunakan untuk mendreskripsikan kerusakan pada tanaman, hewan, dan kemudian juga digunakan untuk menunjukkan cacat permanen atau kelemahan yang dialami oleh manusia.[84]

---

[79] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah*, (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2019), 605.

[80] Seorang wanita berkebangsaan Israel yang menulis buku *Disability in Islamic Law* (Dordrecht: Springer, 2007).

[81] Vardit Rispler-Chaim, *Disability in Islamic Law*, (Dordrecht: Springer, 2007), 3-4.

[82] Muhammed Ghaly, "Islam and Disability: Perspectives in Islamic Theology and Jurisprudence", *Disertasi, Universiteit Leiden*, Leiden: 2008, 41. Lihat juga Center for International Rehabilitation Research Information and Exchange (CIRRIE), *Disability and the Muslim Perspective: an Introduction for Rehabilitation and Health Providers*, (New York: State University of New York, 2008), 5.

[83] Misalnya kitab *Al-Muḥbar* karya Muhammad Ibn Habib, *Al-Ma'ārif* karya Abu Muhammad Abdullāh bin Muslim atau dikenal dengan Ibn Qutaibah, Ibn Rustah dengan kitabnya *Al-A'lāq al-Nafisah*, dan lain-lain.

[84] Contohnya dalam kitab *Subul al-Salaām* oleh Muhammad ibn Isma'il al-Kahlani al-San'ani dan kitab Ahmad ibn Muhammad Ibn 'Ali al-Fayyumi dalam kitab *Al-Miṣbāh al-Munīr fi Garibal-Syarḥ al-Kabīr*.

Selain itu juga ada *aṣḥāb al-a'ẓār*. Istilah ini ditujukan bagi orang-orang yang memiliki kelainan fisik atau mental sehingga mendapatkan keringanan dari ritual ibadah tertentu. Kemudian ada kata *muṣab* yang terkadang digunakan untuk menunjukkan seseorang yang mengalami gangguan mental. Namun kata ini juga sering ditambahkan dengan preposisi *bi*, seperti *muṣab bi baṣarih* (kelainan pada mata). Kata *nugāsy* yang berarti orang kerdil juga digunakan untuk menunjukkan seseorang yang mengalami kelainan fisik atau mental.

Berikutnya adalah *'aṭab*. Istilah ini digunakan untuk menunjukkan kelumpuhan (*syalal*), kelainan jiwa (*khabal*), dan pincang (*'araj*).[85] Sementara isim *maf'ūl*-nya yakni *al-ma'ṭūb* digunakan untuk orang lemah yang tidak bisa mengendarai unta dengan cepat.[86] Sedangkan *al-ḍa'īf* secara literal bermakna orang yang lemah.[87] Dalam QS. al-Baqarah (2): 282, kata ini diinterpretasikan sebagai orang yang menderita kelainan fisik dan mental, seperti kelainan jiwa, tuli, dan bisu atau kehilangan salah satu anggota tubuh.[88]

Dalam literatur teologi, kata yang sering digunakan untuk menunjukkan disabilitas adalah *ahlu al-balā'*. Kata ini digunakan untuk menunjukkan orang yang menderita kelainan fisik atau mental. Istilah ini juga banyak ditemukan dalam hadis, seperti hadis tentang posisi *ahlu al-balā'* dan *ahlu al-'āfiyah* pada hari akhir.[89]

Selain istilah-istilah umum di atas, ada juga term-term yang lebih sering digunakan untuk seseorang yang mengalami kelainan fisik, misalnya *al-fālij* merupakan istilah untuk orang yang mengalami kelumpuhan.

---

[85] Muhammed Ghaly, "Islam and Disability…, 42.

[86] Muhammed Ghaly, "Islam and Disability…, 42.

[87] Ibn Manzur, *Lisān al-'Arab* Jilid 4 Juz 29…, 2587.

[88] Abu Ja'far ibn Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān* Juz 5, (ttp: Dar al-Hajr, tth), 83-84. Lihat juga: Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurtubi, *Al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'ān* Juz 1, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1428 H/2006 M), 437.

[89] HR. Tirmizi, Kitab *al-Zuhd*, *Bab*, hadis no. 2402.

Nāqiṣ al-khalq secara literer berarti seseorang yang memiliki kekurangan anggota tubuh. Istilah ini biasa digunakan dalam literatur keislaman untuk menggambarkan orang yang cacat atau memiliki kekurangan secara fisik. *Qu'ād* secara bahasa merupakan sebuah penyakit yang menyerang pinggul unta sehingga kesulitan untuk bergerak. *Muq'ad* merupakan seseorang yang diserang penyakit sehingga tidak mampu untuk berjalan. Istilah lain yang senada adalah *a'raj* (pincang) dan *aksaḥ* (lemah anggota tubuh). Sedangkan kata *zamānah* merupakan istilah untuk cacat permanen dan mencakup hampir semua jenis kecacatan, seperti kebutaan, pincang, cacat karena amputasi, dan berbagai jenis kecacatan yang menghalangi seseorang untuk memenuhi kebutuhan hidupnya dengan usaha sendiri. Orang-orang yang menderita *zamānah* ini disebut *zamīn*.[90]

Adapun term-term khusus untuk menyebut kelainan mental, menurut Abu al-Qasim ibn Habib (w. 406 H/1015 M) sebagaimana dikutip Ghaly, hampir mencapai 30 istilah untuk jenis kecacatan ini. Misalnya, *majnūn* (gila), *aḥmaq* (dungu), *ma'tūh* (orang yang sejak lahir menderita kekurangan akal), *akhraq* (bodoh), dan lain-lain.[91]

Dengan demikian perdebatan tentang definisi tersebut dilatar belakangi oleh konsekuensi bahasa terhadap mental para penyandang disabilitas maupun terhadap dampak sosial dari terminologi yang dipilih. Secara umum, para penyandang disabilitas ini memiliki hak yang sama untuk mendapatkan penghargaan sosial, dijauhkan dari segala bentuk yang merendahkan harkat martabatnya sebagai manusia, serta mendapatkan hak-hak lain secara adil dan merata tanpa perlakuan diskriminatif hanya karena disabilitas atau ketidakmampuan yang melekat pada diri mereka.

---

[90] Muhammed Ghaly, "Islam and Disability…, 43.
[91] Muhammed Ghaly, "Islam and Disability…, 43.

3. Sikap Terhadap Penyandang Disabilitas

Setelah menemukan pengertian yang tidak diskriminatif dan mulai mencapai titik terang kesepakatan bersama, maka berikutnya adalah tentang sikap yang ideal terhadap para penyandang disabilitas ini. Doxa terbentuk melalui pengalaman repititif bersama agen-agen yang terlibat. Para agen ini membentuk kesepakatan (collusio) yang mereka tempatkan sebagai doxa, yakni bahwa mereka ahli waris dari kebudayaan dunia.[92] Kesepakatan-kesepakatan tersebut salah satunya tertuang dalam bentuk-bentuk sikap yang ideal dalam berhadapan dengan para penyandang disabilitas.

Secara umum ada dua model perlakuan terhadap disabilitas yakni *medical model of disability dan social model of disability.* Medical model of disability muncul pada abad ke-19 saat beberapa penemuan teknologi medis berkembang pesat. Para disabilitas diperlakukan oleh ahli medis sebagai pasien yang harus disembuhkan sehingga dapat hidup normal. Model ini memfokuskan diri pada individu sebagai korban dari disabilitas. Dengan kata lain, model ini terfokus kepada fisik seseorang dan para disabilitas dianggap sebagai abnormal. Disabilitas dianggap mengganggu fungsi tubuh sehingga tidak bekerja dengan normal.[93]

Setidaknya ada dua konsekuensi dari *medical model of disability;* pertama, penyesuaian fisik, karena program rehabilitasi didesain untuk menyembuhkan seseorang senormal mungkin. Di sini teknologi memainkan peran yang sangat penting. Misalnya, seseorang yang kesulitan untuk mendengar bisa disembuhkan dengan operasi, menggunakan alat bantu dengar dan mempelajari bahasa bibir serta tanda agar dapat berkomunikasi. Contoh lainnya adalah disabilitas netra yang

---

[92] Zurmailis dan Faruk, "Doxa, Kekerasan Simbolik dan Habitus yang Ditumpangi dalam Konstruksi Kebudayaan di Dewan Kesenian Jakarta," *Adabiyyat: Jurnal Bahasa dan Sastra*, Vol. 1, No. 1, (2017), 51.

[93] Dunya Ahmed Abdullāh Ahmed, "Gender, Disability, and Islam: Living with Visual Impairment in Bahrain", *Disertasi*, University of Warwick, School of Health and Social Studies, Coventry: 2007 12.

menggunakan huruf braille dan orang-orang yang mengalami kesulitan mobilitas menggunakan kursi roda.

Kedua, penyesuaian psikis yang sangat dibutuhkan untuk memberikan pemahaman kepada disabilitas tentang sebutan yang digunakan untuk menggambarkan keterbatasan mereka. *Medical model of disability* sangat berkuasa seiring berkembang pesatnya teknologi di bidang kedokteran. Kemudian pergerakan kelompok disabilitas muncul ke permukaan sebagai bentuk protes terhadap kekuatan medis terutama hegemoni dokter. Selain itu, model ini juga telah dikritik sejak tahun 1970-an oleh sekelompok orang yang mengembangkan *social model of disability dan right-based approach to disability*.[94]

Model sosial sendiri dikembangkan oleh beberapa tokoh seperti Oliver, Abberley, Finkelstein dan Hunt. Mereka membentuk organisasi yang bernama UPIAS *(Union of the Physically Impaired Againts Segregation)* dalam rangka menandingi *medical model*.[95] *Social model of disability* merupakan tandingan bagi *medical model of disability. Social model* mengkritik *medical model* yang menyamakan disabilitas dengan penyakit. Social model memandang bahwa tidak semua disabilitas membutuhkan perlakuan medis.

Barnes mengatakan *medical mode*l gagal merefleksikan realitas pengalaman para disabilitas. *Medical model* menggunakan tiga tipologi yaitu *impairment*, *disability*, dan *handicap*. Bagaimanapun juga, "normal" secara fisik dan psikis tidak mudah didefinisikan karena perbedaan faktor waktu, situasi dan budaya.[96] *Medical model* juga dituduh

---

[94] Dunya Ahmed Abdullah Ahmed, "Gender, Disability, and Islam: Living with Visual Impairment in Bahrain", *Disertasi*, University of Warwick, School of Health and Social Studies, Coventry: 2007 12.

[95] Dunya Ahmed Abdullah Ahmed, "Gender, Disability, and Islam: Living with Visual Impairment in Bahrain"..., 13.

[96] Disarikan dari Colin Barnes, "The Social Model of Disability: Valuable or Irrelevant?" dalam N. Watson, A. Roulstone, dan C. Thomas, *The Routledge Handbook of Disability Studies* (London: Routledge, 2012), 12-14.

telah mengembangkan stigma negatif terhadap disabilitas, seperti ketidakmampuan dan abnormal karena berpijak pada fisik semata. Selain itu, *medical model* mengabaikan faktor budaya yang berkembang di masyarakat sehingga tidak mempertimbangkan pengalaman para disabilitas dan interaksi mereka dalam kehidupan sosial.

Singkat kata, *medical model* gagal mempresentasikan disabilitas sebagai respon sosial terhadap impairment (kerusakan pada tubuh). Model sosial digambarkan sebagai sistem yang berkonsentrasi pada struktur sosial dan memandang disabilitas sebagi produk sosial, kultural dan historis. Berbeda dengan *medical model, social model* tidak menempatkan disabilitas sebagai kerusakan dan ketidaknormalan tubuh. Model ini tidak melihat disabilitas dari sisi negatifnya seperti tidak melihat dan tidak bisa berjalan, tetapi memperhatikan bagaimana lingkungan sosial memenuhi kebutuhan para disabilitas. Contohnya, seorang pengguna kursi roda tidak bisa memasuki gedung yang tidak memiliki bidang miring. Hal yang sama juga terjadi pada disabilitas netra jika lingkungannya tidak menyediakan buku-buku braille atau tidak ada yang memahami bahasa isyarat yang digunakan oleh orang-orang yang mengalami kesulitan pendengaran. Singkat kata, berdasarkan model ini masyarakat harus lebih memperhatikan aksesibilitas daripada berkonsentasi pada penyembuhan para disabilitas. Model ini juga sangat mementingkan pemenuhan hak para disabilitas dan memandang bahwa tidak terpenuhinya hak-hak mereka merupakan bentuk penindasan. Oleh karena itu, inti dari model sosial adalah pemenuhan hak-hak dan kebutuhan para disabilitas semaksimal mungkin.[97]

Aktor dalam model ini adalah para disabilitas, para pembuat kebijakan, pengacara, politikus, pelaku ekonomi, masyarakat umum, jurnalis, pemain film, dan elemen masyarakat lainnya. Bentuk konkret aktivitas yang mereka lakukan adalah pengenalan komunitas disabilitas kepada masyarakat luas, meningkatkan akses teknologi dan fasilitas

---

[97] Disarikan dari Colin Barnes, "The Social Model of Disability: Valuable or Irrelevant?"..., 15.

umum yang ramah terhadap disabilitas, pengembangan kapasitas diri dan *leadership* para disabilitas, melakukan riset mendalam terhadap disabilitas, dan melakukan *community development* terhadap disabilitas. Dengan demikian, berbagai aktivitas yang dilakukan bertujuan untuk memperbaiki pola interaksi masyarakat dengan disabilitas.

Sama halnya dengan *medical model, social model* juga menyisakan permasalahan walaupun di satu sisi model ini dapat menutupi kekurangan *medical model*. Ada beberapa kritik yang dialamatkan kepada *model sosial* yaitu model ini gagal untuk menggambarkan faktor sosial yang sangat kompleks dan perbedaan yang membentuk disabilitas, misalnya perbedaan pengalaman, gender, dan etnis. Selain itu, model ini hanya terfokus pada lingkungan fisik semata dan gagal menghubungkan tiga analisis yakni sosial, psikologis, dan biologis. Model sosial juga gagal memenuhi kebutuhan para disabilitas yang sangat beragam. Kelemahan lain dari model sosial adalah tidak memiliki pertimbangan yang cukup memadai karena pada saat tertentu disabilitas menjadi sebuah persoalan. Sebagai contoh, seorang disabilitas netra tidak menemui kesulitan untuk berbicara via telepon, sementara disabilitas rungu bisa membaca buku.[98]

Pandangan umum tentang sikap yang ideal dalam memperlakukan penyandang disabilitas ini, baik secara medis maupun sosial, bermuara pada satu spirit yang sama yakni meningkatkan kualitas para penyandang disabilitas baik kualitas fisik maupun kualitas sosial dalam berhubungan dengan mereka. Dari sana tampak bahwa penyandang disabilitas memiliki hak yang sama seperti kaum awas pada umumnya. Bahkan, masyarakat yang masuk kategori kaum awas lebih bertanggung jawab terhadap penyandang disabilitas.

---

[98] Disarikan dari Colin Barnes, "The Social Model of Disability: Valuable or Irrelevant?"..., 16

B. Terma Disabilitas dalam Al-Qur’an

Upaya mendefinisikan ulang terminologi penyandang disabilitas berdasarkan ajaran Islam dan al-Qur’an menjadi penting. Definisi tersebut dapat dibangun dengan merujuk pada istilah-istilah al-Qur’an yang menyebut penyandang disabilitas dan pengelompokkannya. Sebab al-Qur’an memiliki caranya sendiri dalam melihat disabilitas, yang tidak serta merta hanya berpijak pada ketidakmampuan kondisi fisik manusia. Bagi Islam, seseorang yang sempurna secara fisik namun tidak beriman juga sering bermaksiat maka dia dikelompokkan pada kategori penyandang disabilitas. Jadi, terminologi disabilitas yang digunakan Islam bisa mengacu kepada orang yang bermaksiat, kafir, dan buta mata hatinya.[99]

Istilah-istilah al-Qur’an terkait disabilitas cukup beragam. Setidaknya, istilah yang berkaitan dengan disabilitas ini dapat dibagi menjadi tiga kelompok; *pertama*, kelompok yang mencakup istilah-istilah umum seperti *maraḍ, marīḍ,* dan *uli al-ḍarari. Kedua*, istilah-istilah khusus yang menggambarkan perbedaan fisik dan/atau mental, seperti *a‘ma, abkam, āṣāmm, a‘raj,* dan *safīh.* Ketiga, istilah-istilah yang tidak hanya menggambarkan perbedaan fisik dan/atau mental tetapi juga berimplikasi secara sosial, seperti *ḍa‘īf* dan *mustaḍ‘afūn*.

Berdasarkan varian term disabilitas di atas, ayat-ayat yang terkait dengan term disabilitas dapat ditelusuri dengan mengacu pada istilah-istilah yang lazim mencitrakan disabilitas seperti buta, tuli, bisu, pincang, dan lemah. Al-Qur’an banyak menggambarkan istilah atau term yang menggambarkan disabilitas secara umum, yakni *al-maraḍ* dan *uli al-ḍarari*. Bahkan dengan menelusuri kata-kata seperti *ḍa‘īf* dan *mustaḍ‘afūn*, al-Qur’an tidak saja membicarakan disabilitas yang merujuk pada kelemahan fisik, melainkan juga disabilitas yang mempunyai implikasi sosial. Karenanya, istilah-istilah yang menunjukkan *ḍa‘īf* dan *mustaḍ‘afūn*

[99] Syekh Abdul Aziz ad-Dirini, *Ṭahāratul Qulūb: Nasihat-Nasihat Sufistik Pembersih dan Pengobat Hati,* (Tengerang: Pustaka Alvabet, 2021), 361.

dapat dipahami disabilitas secara sosial, misalnya sebagai orang fakir, miskin, dan anak yatim.

1. Istilah-istilah Umum

Istilah disabilitas dalam al-Qur'an yang masuk kategori umum ada dua macam, pertama, *al-maraḍ,* dan kedua, *uli al-ḍarari*. Kata *al-maraḍ* secara bahasa berarti *al-khurūj ʻan al-iʻtid*āl. Kata ini khusus digunakan untuk manusia. Menurut al-Asfahani, *al-maraḍ* digunakan untuk menunjukkan *maraḍ jismi* (sakit yang menimpa fisik) seperti QS. al-Nūr (24) : 61 dan *ʻib*ā*rah ʻan raẓ*ā*il* (kehinaan atau kejahatan), seperti *al-jahl* (bodoh), *al-jubn* (takut), *al-bukhl* (kikir), *al-nifāq* (munafik), dan sifat-sifat lain yang menunjukkan akhlak yang buruk, seperti QS. al-Baqarah (2): 10. Nifak, kufur, dan akhlak buruk lainnya diibaratkan dengan *al-maraḍ* karena menghalangi manusia untuk mengetahui keutamaan-keutamaan dan mencapai kehidupan akhirat, sebagaimana sakit menghalangi tubuh untuk bergerak dan beraktifitas dengan maksimal.[100]

Istilah *al-maraḍ* ini beserta derivasinya muncul 24 kali dalam al-Qur'an, sebagai berikut: *pertama*, *maraḍun.* Kata *maraḍun* ini muncul sebanyak 12 kali, yakni QS. al-Baqarah (2): 10, QS. al-Mā'idah (5): 52, QS. al-Anfāl (8): 49, QS. al-Taubah (9): 125, QS. al-Ḥajj (22): 53, QS. al-Nūr (24): 50, QS. Al-Ahzāb (33): 12, 32, dan 60, QS. al-Fatḥ (48): 20 dan 29, dan QS. al-Muddaṡṡir (74): 31. Semua ayat ini menunjukkan makna *al-raẓ*ā*il.*

Kedua, *maraḍan.* Kata *maraḍan* ini terdapat dalam satu ayat yakni QS. al-Baqarah (2): 10. Ayat ini juga menunjukkan makna *al-raẓ*ā*il. Ketiga*, *marīḍan.* Kata *marīḍan* muncul sebanyak tiga kali pada QS. al-Baqarah (2): 184, 185, dan 196. Ketiganya menunjukkan makna *maraḍ jismi*. *Keempat*, *al-marīd.* Kata *al-marīd* terdapat dalam dua ayat yakni, QS. al-Nūr (24): 61 dan QS. al-Fatḥ (48): 17. Keduanya juga

[100] Al-Ragib al-Asfahani, *Mu'jam Mufradat Li Alfāz al-Qur'*ān, (Beirut: Dar al-Fikr, tth), 486.

menunjukkan makna *maraḍ jismi*. *Kelima*, *marḍā*. Kata *marḍā* muncul sebanyak empat kali pada QS. al-Nisā' (4): 43 dan 102, QS. al-Mā'idah (5): 6, dan QS. al-Muzzammil (73): 20. Semuanya juga menunjukkan makna *maraḍ jismi*. *Keenam*, *al-marḍā*. Kata *al-marḍā* muncul sekali dalam QS. al-Taubah (9): 91. Kata ini juga bermakna *maraḍ jismi*. *Ketujuh*, *mariḍtu*, yang terdapat dalam QS. al-Syu'arā' (26): 80.

Menurut Rispler-Chaim, istilah *maraḍ* atau *marīḍ* merupakan satu-satunya istilah umum yang menunjukkan berbagai varian disabilitas. Dengan mengetahui konteks ayat dan merujuk literatur-literatur tafsir baik klasik maupun modern, maka pemilahan antara makna literal dan metaforis menjadi lebih mudah.[101]

Sedangkan istilah *uli al-ḍarari* muncul sekali dalam al-Qur'an, yaitu pada QS. al-Nisā' (4): 95. *Asbab al-nuzūl* ayat ini berkaitan dengan perintah jihad dan keutamaannya. Saat itu, Ummi Maktūm bertanya kepada Rasulullah saw. apakah ada keringanan baginya. Dalam riwayat lain disebutkan bahwa ia bertanya kepada Rasulullah bagaimana nasibnya melihat kondisi fisiknya yang tidak mengizinkan untuk ikut berjihad.[102]

Wahbah Zuhaili menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan *uli al-ḍarari* adalah *maraḍ, 'ama*, dan *'ajz*.[103] Sementara al-Ṭabari menyebutkan secara umum yakni *ahlu al-'uzr* dan *ahlu 'ilal*. Ia juga menyebutkan beberapa contoh yang termasuk *ahlu -'uzr* seperti orang buta, *zamānah* (cacat permanen) dan sebagainya yang menghalangi seseorang untuk berjihad.[104]

---

[101] G. Hussein Rassool, *Islamic Psychology: Human Behaviour and Experience from an Islamic Perspective*, (Britania Raya: Taylor & Francis, 2021), 542.

[102] Berbagai riwayat mengenai *asbāb al-nuzūl* ayat ini secara detail dapat dilihat dalam Abu Ja'far bin Muhammad bin Jarir al-Tabari, *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'*ān juz 7…, 365-372.

[103] Wahbah Zuhaili, *al-Tafsīr al-Wajiz*, (Suriah: Dar al-Fikr, tth), 95.

[104] Abū Ja'far bin Muhammad bin Jarīr al-Tabarī, *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'*ān Juz 7…, 365-366.

2. Disabilitas Fisik

Selain disabilitas umum seperti di atas, ada juga beberapa istilah dalam al-Qur'an yang lebih khusus, istilah yang menggambarkan perbedaan fisik dan/atau mental. Kata-kata al-Qur'an tersebut antara lain; *a'ma, abkam, āṣāmm, a'raj,* dan *safīh*. Pertama, *a'ma*. Istilah *a'ma* ini berasal dari kata *'amiya*. Kata *'amiya* yang terdiri dari huruf hijaiyah *' - m - y* dengan berbagai turunannya muncul dalam al-Qur'an sebanyak 32 kali: 21 kali dalam ayat Makkiyah dan 12 kali dalam ayat Madaniyah. Kata *'amiya* yang muncul dalam bentuk *fi'l al-m*āḍī atau *a'ma* terdapat pada QS. al-An'ām (6): 104, *'amu* pada QS. al-Mā'idah (5): 71, *'amiyat* pada QS. al-Qaṣaṣ (28): 66, *a'm*ā pada QS. Muḥammad (47): 23, dan *'ummiyat* pada QS. Hūd (11): 28. Kata *'amiya* yang muncul dalam bentuk *fi'l muḍ*āri', yakni *ta'ma* pada QS. al-Ḥajj (22): 46. Kata *'amiya* yang muncul dalam bentuk masdar terdiri dari *'ama* terdapat pada QS. Fuṣṣilat (41): 44 dan *al-'ama* pada QS. Fuṣṣilat (41): 17.

Kata *'amiya* yang muncul dalam bentuk *ism*, terdiri dari *'amūn* terdapat pada QS. al-Naml (27): 66 dan *'amīn* pada QS. al-A'rāf (7): 64. *A'mā* terdapat pada QS. al-Ra'd (13): 19, QS. al-Isrā' (17): 72, QS. Ṭāhā (20): 124 dan 125, *al-a'm*ā pada QS. al-Ra'd (13): 16, QS. Fāṭir (35): 19, QS. al-Nūr (24): 61, QS. al-Fatḥ (48): 17, QS. 'Abasa (80):2, QS. Hūd (11): 24, dan QS. al-An'ām (6): 50. *'Umyun* terdapat pada QS. al-Baqarah (2): 18 dan 171. *Al-'umya* terdapat pada QS. Yūnus (10): 43 dan QS. al-Zukhruf (43): 40. *Al-'umyi* terdapat pada QS. al-Naml (27): 81 dan QS. al-Rūm (30): 53. *'Umyan* terdapat dalam QS. al-Isrā' (17) : 97 serta *'umyānan* pada QS. al-Furqān (25): 73. Selain itu ada term lain yang juga bermakna buta sejak lahir yakni *akmah* terdapat dalam QS. Āli 'Imrān (3): 49 dan QS. al-Mā'idah (5): 110.

Secara bahasa, kata *'amiya* berarti tidak melihat atau tidak mampu untuk melihat.[105] Ragib al-Asfahani menyatakan bahwa *'amiya* digunakan untuk menunjukkan kerusakan pada indera penglihatan itu

[105] Ibn Manzur, *Lisān al-'Arab* Jilid 4 Juz 35…, 3115.

sendiri (*ifqād al-baṣar wa al-baṣīrah*). Dengan kata lain, kata *'amiya* bisa ditujukan untuk orang yang mengalami buta secara fisik dan kehilangan penglihatan (hati nurani atau *'ama al-qalb*). Bentuk jamak dari *a'ma* adalah *'umyun* dan *'umyānan*. Penggunaan kata *'amiya* dalam al-Qur'an tidak hanya untuk menunjukkan buta secara fisik saja, namun juga untuk menunjukkan orang-orang yang tidak mampu untuk melihat kebenaran. Di antara ayat-ayat tersebut adalah QS. al-Ḥajj (22): 46.[106]

Bentuk buta hati antara lain adalah tidak mampu untuk melihat hujah (*al-'ama 'an al-ḥujjah*) seperti terekam dalam ayat QS. Ṭāhā (20): 124.[107] Allah selalu memotivasi hamba-hamba-Nya untuk mentadaburi dan memahami kitab-Nya. Ia mencela orang-orang yang tidak mau memahami dan meresapi nilai-nilai yang terkandung di dalamnya. Hal ini diilustrasikan dalam al-Qur'an dalam bentuk tamsil QS. Hūd (11): 24.[108]

Sedangkan ayat berikut menjelaskan tentang partisipasi untuk berperang karena Allah adalah kewajiban semua Muslim (QS. al-Fatḥ (48): 17).[109] Ayat ini mengizinkan orang-orang dengan kondisi fisik tertentu untuk tidak ikut berperang. Bagian akhir ayat ini menekankan bahwa mereka masih dibolehkan jika ingin berpartisipasi seperti yang dijelaskan dalam QS. al-Taubah (9: 91).[110]

Kisah lain terkait difabel juga terekam dalam QS. '*Abasa* (80) : 1-2. Orang buta yang dimaksud adalah 'Abdullāh Ibn Ummi Maktūm.[111] Dia

---

[106] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah*, (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2019), 462

[107] *Ibid.*, 454

[108] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah*, (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2019), 308

[109] *Ibid.*, 749

[110] *Ibid.*, 276

[111] Nama lengkapnya adalah 'Abdullāh ibn 'Amru bin Qais bin Za'idah bin Jundub bin Haram bin Rawahah bin Hajr bin Ma'is bin 'Amr bin Lu'ai al-Quraisy. Ia adalah anak dari paman Khadijah. Sebuah riwayat mengatakan bahwa ia mengalami kebutaan sejak lahir sehingga ibunya diberi kuniyah Ummi Maktūm. (al-Alusi,

datang kepada Rasulullah saw. untuk mempelajari Islam. Lalu Rasulullah saw. bermuka masam dan berpaling darinya, karena beliau sedang menghadapi pembesar Quraisy dengan harapan mereka akan memeluk Islam. Maka turunlah ayat ini sebagai teguran kepada Rasulullah saw.[112] Setelah itu, setiap bertemu dengan Ummi Maktūm, Rasulullah saw. selalu mengatakan, *"Marḥaban bi man atabani Rabbi"*.

Sekalipun seorang difabel, sejarah mencatat bahwa Ummi Maktūm memiliki posisi penting, yakni ketika berada di Madinah ia berkesempatan menggantikan nabi untuk menjadi imam saat nabi sedang keluar kota dan menjadi muazin bersama Bilal. Ummi Maktūm bertugas menjadi muazin untuk salat Subuh. Hadis dari Salim bin 'Abdullāh meriwayatkan dari bapaknya, bahwa Rasulullah saw. bersabda, "Sesungguhnya Bilal mengumandangkan azan di malam hari. Maka makanlah dan minumlah hingga Ummi Maktūm mengumandangkan azan Subuh." Kemudian ia mengatakan, Ummi Maktūm adalah seorang *a'ma*. Ia tidak mengumandangkan azan hingga diserukan kepadanya *Aṣḥabat! Aṣḥabat!*.[113]

Seperti yang telah dipaparkan di atas, difabel diizinkan untuk tidak ikut berperang. Namun Ummi Maktūm tidak mau berdiam diri

---

Tafsīr Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'an wa al-Sab'u al-Mas ṡāniī, (Beirut: Dar Ihya al-Turas al-'Arabi, tth), 39). Ummi Maktūm masuk Islam di Mekah. Ia hijrah ke Madinah sebelum Rasulullah saw. Ia wafat sekitar tahun 14 atau 15 H. (Muhammad Tahir ibn 'Asyur, Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr juz 30, (Tunis: Dār al-Tūnisiyyah, 1984), 104.

[112] Riwayat mengenai *asbāb al-nuzūl* ayat ini cukup banyak. Dalam sebuah riwayat dijelaskan bahwa tatkala Rasulullah saw sedang mendakwahi para pembesar Quraisy, Ummi Maktūm datang seraya berkata: "Wahai Rasulullah, tunjukilah aku (mengenai Islam)". Pembesar Quraisy yang dimaksud adalah 'Utbah bin Rabī'ah, Abū Jahl dan 'Abbas bin 'Abd al-Mutālib. Nabi menunjukkan rasa tidak senangnya terhadap kehadiran Ummi Maktūm dengan bermuka masam dan berpaling darinya. (Abū Ja'far bin Muhammad bin Jarīr Al-Tabarī, Jamī' al-Bayan 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān juz 24, …, 103). Lihat juga Abū al-Hasan 'Ali ibn Ahmad al-Naysabūri, Asbāb al-Nuzūl, (ttp: Dār al-Taqwā, 2005), 293.

[113] HR. Bukhari, Kitab *al-Azan, Bāb Azan al-A'mā Iza Kāna Lahu Man Yukhbiruhu*, hadis no. 592.

sementara yang lain ikut berperang. Ia akan tetap berperang dengan posisi pemegang panji. Ia meminta untuk ditempatkan di antara dua baris karena ia buta sehingga tidak bisa berlari.[114] Ummi Maktūm tercatat pernah mengikuti beberapa perang sebelum akhirnya wafat ketika mempertahankan panji umat Islam.

Menariknya, untuk mendeskripsikan difabel, al-Qur'an menggunakan term *a'ma* dan tidak menggunakan kata *ḍarīr*. Kata *ḍarīr* ini pemakaiannya lebih terbatas dari pada kata *a'ma*. *Ḍarīr* yang berasal dari kata *ḍarara* mengimplikasikan disabilitas atau orang yang kehilangan penglihatan.[115] Dengan kata lain khusus untuk buta secara fisik, seperti pada hadis berikut:

> Hadis dari 'Uṡmān ibn Hanīf: bahwa seorang laki-laki buta mendatangi Nabi saw. dan berkata, "Berdoalah kepada Allah agar dia menyembuhkanku." Nabi saw. bersabda, "Jika kamu menginginkan, aku berdoa kepadamu, dan jika kamu menginginkan aku akan menundanya karena kebutaan merupakan kebaikan. Lelaki buta itu kemudian berkata, "Doakanlah." Nabi kemudian memerintahkan kepadanya untuk berwudlu hingga ia berwudlu dengan baik kemudian mendirikan salat dua rakaat serta berdoa dengan doa ini, "Ya Allah sesungguhnya aku meminta dan menghadap kepada-Mu melalui Nabi-Mu, nabi pembawa rahmat. Wahai Muhammad sesungguhnya aku menghadap kepada Tuhanku melalui kamu untuk hajatku ini, maka lakukanlah untukku. Ya Allah berikan syafaat kepadanya untukku." (HR. Ibn Mājah)[116]

Sementara *a'ma* berarti tidak melihat. Berbeda dengan *ḍarīr*, *a'ma* tidak mengandung konotasi negatif. *A'ma* lebih ditujukan untuk

---

[114] Abū 'Abdillāh Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurtubī, *Al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'ān* juz 10…, 221-222 dan 331-332.

[115] Abū 'Abdillāh Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurtubī, *Al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'an* juz 10…, 221-222 dan 331-332.

[116] *Ibid.*,

menggambarkan kondisi fisik seseorang secara spesifik, yakni tidak melihat.[117]

Kedua, *abkam.* Istilah *abkam* berasal dari kata *bakama* dengan turunannya muncul sebanyak 6 kali dalam al-Qur'an. Berikut ini beberapa derivasi kata *abkam* yang terdapat dalam al-Qur'an; *bukmun*, terdapat dalam tiga ayat yakni QS. al-Baqarah (2): 18 dan 171 serta QS. al-An'ām (6): 39; *al-bukmu*, muncul dalam al-Qur'an sekali yakni dalam QS. al-Anfāl (8): 22; *bukman*, terdapat dalam satu ayat yakni QS. al-Isrā' (17): 97; dan *abkam*, terdapat dalam satu ayat yakni QS. Al-Naḥl (16): 76.

Abkam berarti orang yang mempunyai kemampuan untuk bicara tetapi tidak bisa bicara dengan baik karena bodoh, tidak bisa mengemukakan alasan dari jawabannya, dan tidak bisa mengarahkan hatinya menuju hidayah.[118] Sementara itu, pada saat al-Qur'an diturunkan istilah yang umum untuk menggambarkan orang yang bisu atau kehilangan kemampuan bicara sejak lahir adalah *akhraṣ*. *Akhraṣ* juga digunakan pada hewan. Namun kata ini tidak terdapat di dalam al-Qur'an.

Istilah *abkam* yang terdapat dalam al-Qur'an tidak terkait dengan bisu secara fisik. Istilah ini digunakan al-Qur'an untuk menggambarkan orang-orang yang tersesat dari jalan Tuhan. Sebagai contoh QS. al-Baqarah (2): 18 tentang orang-orang yang tidak mampu kembali ke jalan yang benar, QS. al-Baqarah (2): 171 dan QS. al-Anfāl (8): 22 yang menggambarkan orang-orang yang tidak menggunakan akal, serta QS. al-An'ām (6): 39 dan QS. al-Isrā' (17): 97 mengacu kepada orang-orang yang menyimpang dari jalan yang lurus.

Ayat-ayat ini mengarahkan kepada kesimpulan bahwa *abkam* dalam al-Qur'an ditujukan untuk memberitahukan kondisi orang-orang yang kehilangan spiritualitas, etika, dan moralitas.

---

[117] Ibn Manzur, *Lisān al-'Arab* Jilid 4 Juz 36…, 3115.

[118] Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab* Jilid 1 Juz 5…, 337. Lihat juga al-Ragib al-Aṣfahāni, Mu'jam…, 55-56.

Ketiga, *aṣamm.* Istilah *aṣumm* berasal dari kata *ṣammun* dengan turunannya muncul sebanyak 15 kali dalam al-Qur'an. Derivasi kata *aṣamm* dalam al-Qur'an sebagai berikut: *ṣammu*, muncul sebanyak dua kali pada QS. al-Mā'idah (5): 71; *aṣamma*, terdapat dalam satu ayat yakni QS. Muḥammad (47): 23; *al-aṣamm*, terdapat dalam satu ayat yakni QS. Hūd (11): 24; *ṣummun*, muncul sebanyak tiga kali yakni dalam QS. al-Baqarah (2): 18 dan 171 serta QS. al-An'ām (6): 39; *ṣumman*, muncul dua kali dalam QS. al-Furqān (25): 73 dan QS. al-Isrā' (17): 97; *al-ṣummu*, terdapat dalam dua ayat yakni QS. al-Anfāl (8): 22 dan al-Anbiyā' (21) : 45; dan *al-ṣumma*, terdapat dalam empat ayat yaitu QS. Yūnus (10): 42, QS. al-Qaṣaṣ (28): 80, QS. al-Rūm (30): 52, dan QS. al-Zukhruf (43): 40.

Secara bahasa, kata *aṣamm* bermakna *insidād al-uzun wa ṡiqāl al-sam'i* (tuli dan kesukaran mendengar).[119] Tidak jauh berbeda dengan *abkam,* kata *aṣumm* juga tidak digunakan untuk menggambarkan kerusakan pada indera pendengaran, namun mengacu kepada orang-orang yang tidak mendapat petunjuk dan tidak menerima kebenaran. Pada saat itu, kata yang digunakan untuk orang yang tuli karena kecelakaan atau bawaan sejak lahir adalah term *aṭrasy*. Namun istilah ini tidak terdapat dalam al-Qur'an.

Keempat*, a'raj.* Istilah *a'raj* dalam al-Qur'an disebutkan sebanyak dua kali yakni pada QS. al-Nūr (24): 61 dan QS. al-Fatḥ (48): 17. Secara literal, kata ini bermakna pincang.[120] Kedua ayat ini secara eksplisit menyebutkan orang pincang di samping orang buta dan orang sakit serta membantah semua takhayul dan stigma negatif yang berkaitan dengan mereka, sehingga mengarah kepada pengucilan.

Dalam *asbāb al-nuzūl* QS. al-Nūr (24): 61 disebutkan bahwa masyarakat Madinah punya kebiasaan tidak mau makan bersama dengan orang buta, orang sakit parah dan orang pincang. Mereka beranggapan

---

[119] Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab* Jilid 4 Juz 28…, 2500.
[120] Al-Ragib al-Asfahāni, *Mu'jam*…, 341.

bahwa makanan adalah harta yang paling berharga dan Allah melarang untuk memakan harta orang lain dengan cara batil.[121] Sedangkan orang buta tidak bisa melihat dan tidak tertutup kemungkinan ia akan memakan makanan yang bukan haknya. Adapun orang sakit dan pincang kesulitan untuk mengambil makanannya. Ayat ini mengingkari semua anggapan tentang difabel pada saat ayat ini turun, bahkan saat sekarang serta mendesak inklusivitas di tengah masyarakat.

Orang pincang juga diizinkan untuk tidak ikut berperang QS. al-Fatḥ (48): 17). Namun seperti yang dijelaskan sebelumnya, mereka tetap dibolehkan bahkan dianjurkan untuk memenuhi panggilan Allah dengan mengerahkan kemampuan mereka semaksimal mungkin. Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa ʻAmr ibn Jamʻuh yang pincang telah berusia lanjut ketika Islam masuk ke Madinah. Setelah memeluk Islam, ia sangat ingin bergabung dengan tiga anaknya yang dipersiapkan untuk Perang Uhud. Anak-anaknya menentang keinginan ayah mereka karena telah diizinkan untuk tidak ikut berperang. ʻAmr ibn Jamʻuh lalu mengadukan permasalahan ini kepada Rasulullah saw., Rasul kemudian menyuruh anak-anak tersebut mengikuti keinginan ayah mereka. dalam perang uhud, ʻAmr ibn Jamʻuh dan salah satu anaknya syahid ketika melindungi Rasul.[122]

Kelima*, safīh.* Istilah *safīh* berasal dari kata *safiha*. Kata *safiha* dengan berbagai turunannya muncul dalam al-Qur'an sebanyak 10 kali. Istilah *safīh* dalam bentuk *fi'l al-māḍī*, yakni *safiha,* terdapat pada QS. al-Baqarah (2): 130. Dalam bentuk *maṣdar*, yakni *safahan,* terdapat pada QS. al-Anʻām (6): 140 dan *safāhah* yang terdapat pada QS. al-Aʻrāf (7): 66 dan 67. Dalam bentuk *ism*, terdiri dari: *safīhan* pada QS. al-Baqarah (2): 282; *safīhun* pada Q.S. al-Jinn (72): 4; serta *al-Sufahā'* yang terdapat pada Q.S. al-Baqarah (2): 13 dan 142, QS. al-Nisā' (4): 5, dan QS. al-A'rāf (7): 155. Secara bahasa, kata *safiha* berarti *khiffah fi al-badan*. Kata

[121] Abū al-Hasan ʻAli bin Ahmad al-Naysabūri, *Asbāb al-Nuzūl*…, 208.

[122] Abū ʻAbdillah Muhammad bin Ahmad bin Abī Bakr al-Qurtubi, *Al-Jāmiʻ Li Ahkām al- Qur'ān* juz 10…, 331-332.

ini juga digunakan untuk menunjukkan *khiffah al-nafsi* karena kurang akal.[123] Di antara ayat di atas, yang terkait langsung dengan disabilitas adalah QS. al-Baqarah (2): 282. Dalam ayat ini, yang dimaksud dengan *safih* adalah kelainan pada mental (idiot dan autis).[124]

3. Disabilitas Sosial

Tidak jauh berbeda dengan disabilitas fisik dan/atau mental, disabilitas sosial merupakan fenomena sosial yang bersifat umum. Disabilitas sosial yang diwakili oleh fakir, miskin, dan anak yatim bukan sesuatu yang muncul sendiri, tetapi merupakan hasil interaksi antara berbagai aspek yang ada dalam kehidupan manusia. Kemiskinan juga merupakan bagian dari keragaman masyarakat. Hal ini terlihat dari pengakuan al-Qur'an terhadap perbedaan kemampuan manusia dalam mengaktualkan potensi dirinya. Hal ini meniscayakan adanya keanekaragaman penghasilan manusia (QS. al-Naḥl (16): 71).[125] Perbedaan tersebut juga tergambar dari ayat lain QS. al-Isrā' (17): 12).[126]

Kata Faḍl dalam ayat ini menurut al-Asfahāni adalah segala hal yang dapat diusahakan. Harta adalah sesuatu yang dapat diusahakan.[127] Hal ini terlihat jelas dalam penggunaan kata litabtagū (agar kamu mencarinya). Berdasarkan penjabaran di atas, al-Qur'an tidak mengakui kesamarataan pembagian kekayaan karena hal tersebut bertentangan dengan tujuan keanekaragaman yakni perbedaan tingkat perolehan manusia yang timbul karena adanya varian apa yang dimiliki dan diusahakan oleh masing-masing individu.

---

[123] Al-Rāgib al-Asfahāni, *Mu'jam*..., 240.

[124] Lihat misalnya Abū Ja'far bin Muhammad bin Jarīr al-Tabarī, *Jamī' al-Bayān* juz 5..., 82.

[125] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah*, (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2019), 383

[126] *Ibid.*, 394

[127] Al-Ragib al-Asfahāni, Mu'jam Mufradat..., 396.

Al-Qur'an juga menjelaskan bahwa Allah melapangkan dan menyempitkan rezeki sebagian manusia (QS. al-Baqarah (2): 245).[128] dan QS. Al-Isrā' (17): 30.[129] Pada QS. al-Baqarah, kata *yabsuṭ* disebutkan setelah kata *yaqbiḍ*. Sebaliknya, pada QS. al-Isrā' kata *yabsuṭ* disebutkan sebelum kata *yaqdir*. Perbedaan ungkapan ini seolah-olah menggambarkan roda kehidupan ekonomi manusia.

Kehidupan ekonomi manusia mungkin saja silih berganti dan mengalami pasang surut. Selain itu adanya miskin dan kaya merefleksikan *sunnatullah* yang telah menciptakan segala sesuatu berpasang-pasangan. Penciptaan ini mengandung hikmah yang tersembunyi yakni untuk menumbuhkan kesadaran sosial atau *to be sensitive to the reality.* Orang kaya agar membantu orang miskin dalam bentuk zakat, infak, dan sedekah.[130]

Meskipun al-Qur'an mengakui kemiskinan akan selalu ada, penjelasan berikut memberikan sisi lain pandangan al-Qur'an tentang kemiskinan: *pertama*, kemiskinan sebagai cobaan dari Tuhan (QS. al-An'ām (6): 42).[131] Yang dimaksud dengan *al-ba'sā'* pada ayat di atas adalah *syiddah al-faqr wa ḍayq fi al-ma'īsyah* (kemiskinan yang parah dan kehidupan yang sulit). Sementara *al-ḍarra'* berarti penyakit.[132]

Sama halnya dengan disabilitas fisik dan/atau mental, disabilitas sosial juga semacam kesulitan yang ditimpakan kepada manusia agar mereka mengambil pelajaran sehingga dapat mengontrol jiwa dan merenungkan kehidupannya. Dengan demikian, kemiskinan hanya salah satu bentuk cobaan bagi manusia (QS. al-Baqarah (2): 155).[133]

---

[128] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah*, (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2019), 53

[129] *Ibid.*, 397

[130] Syed Mohammad Mohsin Mahsher Abidi, *Keynote of the Holy Qurān*, (Delhi: Seemant Prakashan, 1992), 24.

[131] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah*, (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2019), 179

[132] Abū Ja'far Muhammad bin Jarir Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, juz 3, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1420), 350.

[133] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah*…, 31

Manusia diuji dengan berbagai macam cobaan, yakni ketakutan dari berbagai musibah yang lazim menimpa hidupnya. Tuhan mengajarkan bahwa adanya iman tidak ditandai dengan kelapangan rezeki dan kuatnya kekuasaan tidak serta merta menghilangkan ketakutan kesedihan. Semuanya berjalan sesuai dengan *sunnatullah*, bahwa terjadinya musibah sesuai dengan sebab-sebabnya. Sehingga orang yang mendapat petunjuk adalah mereka yang mampu mengambil pelajaran dalam menghadapi berbagai kesulitan dan bahaya tersebut.

Berdasarkan penjelasan di atas, cobaan yang dialami manusia bersifat umum. Cobaan berlaku umum tanpa melihat apakah seseorang itu beriman atau tidak. Hal ini terlihat dari penggunaan kata ganti orang kedua umum (*ḍamir kum*). Akan tetapi bagian terakhir ayat menyiratkan bahwa respon manusia berbeda-berbeda dalam menghadapi cobaan.

Kedua, kemiskinan sebagai bentuk hukuman bagi orang-orang yang melakukan dosa. Sebagaimana disebutkan dalam pembahasan sebelumnya, *miskīn* berarti orang-orang yang tidak mampu memenuhi kebutuhan pokok. Bentuk *maṣdar*nya adalah *al-maskanah*. Kata ini seringkali digunakan untuk menggambarkan kehinaan dan kemiskinan jiwa. Seseorang yang mendapatkan kehinaan disebutkan dalam QS. al-Baqarah (2): 61.[134]

Ayat di atas ini terkait dengan umat nabi Musa yang tidak bersyukur dengan nikmat yang Allah berikan yakni berbagai jenis makanan. Mereka lalu mendapatkan kehinaan yaitu kemiskinan dan kesengsaraan.[135] Pada konteks ini, kemiskinan bisa namun tidak selalu menjadi bentuk hukuman karena mendustakan ayat-ayat Allah

---

[134] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah*, (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2019), 12

[135] Abū Ja'far ibn Muhammad ibn Jarir al-Tabari, *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān* juz 2…, 27.

Swt. Anggapan bahwa orang miskin merupakan orang-orang yang mendapat hukuman dari Tuhan adalah sebuah kesalahan fatal.

Istilah-istilah disabilitas dalam al-Qur'an dengan maknanya yang berimplikasi secara sosial terdapat dua macam: ḍa'īf dan mustaḍ'afūn. Pertama, ḍa'īf. Istilah ḍa'īf ini secara leksikal merupakan lawan dari kata quwwah. Kata ḍa'īf digunakan untuk menunjukkan kelemahan fisik, mental, spiritual, serta moral. Maṣdarnya adalah ḍa'fun dan ḍu'fun. Al-ḍu'fu menunjukkan lemah fisik dan al- ḍa'fu untuk lemah mental dan akal seperti yang terekam dalam QS. al-Baqarah (2): 282. Bentuk jamaknya adalah ḍi'af dan ḍu'afa'.[136] Ḍa'ufa juga berarti hazala, maraḍa, dan zahabat quwwatuhu aw ṣiḥḥatuhu (lemah, kurus, sakit, dan hilang tenaga serta kekuatannya).[137]

Dalam al-Qur'an kata *ḍa'īf* ini beserta turunannya muncul sebanyak 52 kali. Sementara yang menunjukkan arti lemah muncul sebanyak 22 kali, di antaranya adalah sebagai berikut. al-Qur'an menyebutkan bahwa manusia diciptakan lemah secara fisik dan mental (QS. al-Nisā' (4): 28).[138] Ayat lainnya QS. al-Anfāl (8) : 66).[139]

Ayat di atas dapat ditafsiri menunjukkan manusia lemah secara fisik berdasarkan QS. al-Mu'min (40): 67.[140] Tidak jauh berbeda dengan ayat sebelumnya, ayat berikut juga menggambarkan tentang sifat lemah manusia QS. al-Rūm (30): 54.[141]

---

[136] Al-Rāgib al-Asfahāni, *Mu'jam…*, 304. Lihat Ibn Manzur, *Lisān al-'Arab* Jilid 4 Juz 29…, 2587.

[137] Majma' al-Lugah al-'Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Wasiṭ*, (Qahirah: Maktabah al-Syuruq al- Dauliyah, 1425 H/2004 M), 540.

[138] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah*, (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2019), 255

[139] *Ibid.*, 70

[140] *Ibid.*, 690

[141] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah*, (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2019), 590

Melalui ayat ini dapat diketahui bahwa definisi "lemah" dalam al-Qur'an mencakup masa kanak-kanak dan masa tua. Lemah juga berarti status sosial yang rendah (QS. Hūd (11): 84-91.[142] Kisah ini mengindikasikan bahwa status sosial yang rendah dianggap sebagai sumber kelemahan. Sedangkan ayat yang secara langsung menyebut *ḍu'afā'* adalah QS. al-Taubah (9): 91. Menurut al-Qurṭubī, yang dimaksud dengan *al-ḍu'afā'* adalah para disabilitas dan orang-orang yang lemah secara ekonomi.[143]

Al-Ṭabarī dan al-Qurṭubī menyebutkan secara spesifik bahwa yang dimaksud dengan lemah fisik pada ayat ini adalah *ahlun aw arbab al-zamānah*[144], *ahlu al-'ajz*[145], *al-ma'zurin*, *al-ḥaram*, *al-a'ma*, dan *al-a'raj*.[146] Menurut al-Ṭabarī azat ini turun berkenaan dengan 'Aid ibn 'Amr al-Muzanni, ada juga yang mengatakan 'Abdullāh Ibn Mugaffal.[147]

Ayat yang secara langsung menggunakan kata *ḍa'īf* adalah QS. al-Baqarah (2): 282. Menurut al-Ṭabarī, *ḍa'īf* pada ayat ini adalah *al-kabīr al-aḥmaq* atau *al-aḥmaq* (bodoh).[148] Sementara al-Qurṭubī memahaminya lebih luas yakni lemah secara fisik dan mental (akal). Ia menyebutkan bahwa *ḍa'īf* pada ayat ini adalah *al-'āqil al-nāqis al-fiṭrah aw maraḍ aw ligairi zalik min al-'uzr*.[149]

---

[142] *Ibid.*, 319-320

[143] Interpretasi ini berdasarkan Q.S. al-Baqarah (2): 286 (lemah secara ekonomi) dan Q.S. al- Nūr (24): 61 (lemah secara fisik). Selengkapnya lihat Abu 'Abdillāh Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurtubī, *Al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'an* juz 10…, 331.

[144] Abū 'Abdillah Muḥammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurṭubī, *Al-Jāmī' Li Ahkām al-Qur'an* juz 10…, 331. Lihat juga Abū Ja'far bin Muhammad bin Jarīr al-Tabarī, *Jāmī' al-Bayān* juz 11…, 623.

[145] Abū Ja'far bin Muhammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān* juz 11…, 623.

[146] Abū 'Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurṭubī, *Al-Jāmī' Li Ahkām al-Qur'an* juz 10…, 331.

[147] Abū Ja'far bin Muhammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī' al-Bayān* juz 11…, 623-624.

[148] Abū Ja'far bin Muhammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī' al-Bayān* juz 5…, 83-85.

[149] Abū 'Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'an* juz 4…, 437-438.

Kedua, *mustaḍ'afūn*. Al-Qur'an memberikan penekanan yang berbeda terhadap term *ḍa'īf* dan *mustaḍ'afūn*. Istilah *ḍa'īf* lebih bersifat umum, dan tidak demikian halnya dengan *mustaḍ'afūn*. Ibn Manẓūr menyatakan bahwa kata *istaḍ'afa* sama artinya dengan تَضَعَّفَ (menganggap lemah, menindas, meremehkan).[150] Dengan merujuk ke beberapa kamus di atas, maka secara bebas *mustaḍ'afūn* dapat diartikan sebagai orang-orang yang dianggap lemah dan rendah oleh orang kuat sehingga mereka ditindas dan diperlakukan sewenang-wenang. Penindasan ini didasarkan pada kenyataan bahwa mereka adalah orang-orang miskin.

Dalam al-Qur'an term ini dengan derivasinya[151] muncul sebanyak 13 kali namun tidak semua kata *istaḍ'afa* menunjukkan makna lemah dan tertindas. Hasil penelusuran menunjukkan terdapat 11 ayat yang mengandung kedua makna ini, yakni dalam bentuk pasif dan *ism maf'ūl.* Penjabarannya sebagai berikut, kata *al-lazīna ustuḍ'ifū* terdapat dalam QS. al-A'rāf (7): 75, al-Qaṣaṣ (28): 5, Sabā' (34): 31-33.[152]

Ayat ini termasuk kelompok *Makkiyah*. Jika ditelusuri, ayat ini berisi tentang kisah Nabi Ṣāleh. Kisah tersebut terdapat pada ayat 73 hingga 79. Pada ayat 73-74 dijelaskan bahwa Nabi Ṣāleh diutus kepada kaum Ṡamūd untuk mengajak mereka agar menyembah Allah dan menjelaskan bahwa bukti nyata telah nampak yakni berupa unta betina milik Allah. Nabi Ṣāleh juga diperintah untuk melarang mereka mengganggu unta betina tersebut karena jika mengganggunya, mereka akan mendapatkan siksaan yang pedih. Nabi Ṣāleh juga diutus untuk mengingatkan mereka atas nikmat yang telah dianugerahkan Allah yakni dengan menjadikan

[150] Lihat Ibn Manzur, *Lisān al-'Arab* jilid 4 juz 29…, 2587.

[151] Yakni *sigat fi'l māḍī* sebanyak enam kali, lima kali dalam bentuk pasif (*ustuḍ'ifu*) dan sekali dalam bentuk aktif (*istaḍ'afūni*). Sigat *fi'il muḍāri'* sebanyak dua kali, masing-masing bentuk aktif dan pasif (*yastaḍ'ifu* dan *yustaḍ'afūn*). Sigat *ism maf'ūl* sebanyak lima kali (*mustaḍ'afūn*, *mustaḍ'afīn*, dan *al-mustaḍ'afīn* sebanyak tiga kali).

[152] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah*, (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2019), 218

mereka *khulafā'* (penerus kaum 'Ād). Mereka juga dilarang untuk berbuat kerusakan di muka bumi.

Adapun respon umat tersebut terbagi menjadi dua zaitu *al-mala'u* dan *al-lazīna ustuḍ'ifū*. *Al-Mala'u* adalah para pembesar yang menolak ajaran yang dibawa Nabi Ṣāleh.[153] Sementara *al-lazīna ustuḍ'ifū* adalah umat yang menerima ajaran Nabi Ṣāleh. Mereka adalah orang-orang yang ditindas dan direndahkan yang kebanyakan berasal dari kalangan miskin (*al-masakīn*) serta orang-orang awam dan orang kecil (*al-'āmah wa al-aṭfāl*).[154]

Namun sebagian mufasir berpendapat bahwa tidak semua orang-orang yang tertindas beriman kepada Nabi Ṣāleh.[155]Allah juga berfirman dengan peringatan yang senada di tempat lain QS. al-Qaṣaṣ (28): 5.[156] Orang-orang tertindas yang dimaksud oleh ayat ini adalah Bani Israil ditindas oleh Fir'aun saat berada di Mesir .[157]

Allah lalu menyelamatkan mereka dan menjanjikan mereka akan menjadi *a'immah* (penguasa dan raja, penyeru kebaikan)[158] dan *al-wāriṡīn*

---

[153] Abū Ja'far bin Muhammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān* juz 10…, 300. Lihat juga Muhammad al-Rāzi Fakhr al-Dīn ibn al-'Alāmah Diyā' Allah, *Tafsīr al-Fakr al-Rāzi al-Musytahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātih al-Gaib* juz 14, (Beirut: Dār al-Fikr, 1401 H/1981 M), 172.

[154] Abū 'Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'an* juz 9…, 269. Lihat juga Abū al Qāsim Mahmud bin 'Umar al-Zamakhsyarī, *Al-Kasysyāf 'An Haqāiq Gawāmid al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqawil fi Wujūh al-Ta'wil* juz 2, (Riyad: Maktabah al-'Abīkān, 1418 H/1998 M), 465-466.

[155] Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an Vol. 5*, (Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2002), 149.

[156] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah*, (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2019), 555

[157] Abū Ja'far bin Muhammad bin Jarīr al-Tabarī, Jāmi' al-Bayān juz 18…, 52; Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abī Bakr al-Qurtubi, Al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān juz 16…, 230; Muhammad al-Rāzi Fakhr al-Dīn ibn al-'Alāmah Diyā' Allah, Tafsīr al-Fakr al-Rāzi juz 24…, 225.

[158] Abū Ja'far bin Muhammad bin Jarīr Al-Tābarī, *Jāmi' al-Bayān* juz 18…, 153; Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurtubi, *Al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān* juz 16…, 230; Muhammad al-Rāzi Fakhr al-Dīn ibn al-'Alāmah

(pewaris kekuasaan Fir'aun setelah tenggelam di laut dalam keadaan utuh dan sempurna).[159] Jadi, orang-orang yang memiliki potensi dan kemampuan dapat dikategorikan *mustaḍ'afūn,* selama kekuatan penindas mengalahkan mereka. Allah akan memberikan kemenangan jika mereka terus berusaha dan tidak menyerah. Terkait *mustaḍ'afūn* ini, Allah juga berfirman dalam QS. Sabā' (34): 31-33).[160]

Ayat ini memaparkan kisah *mustakbirīn* dan *mustaḍ'afūn* yang saling menyalahkan terkait keingkaran yang mereka lakukan selama di dunia. Yang di maksud dengan *al-lazīna ustuḍ'ifū* pada ayat ini adalah orang-orang yang ditindas oleh orang kafir ketika di dunia. Mereka adalah pengikut *mustakbirīn* (pembesar kaum kafir). Adapun perbedaannya dengan QS. al-A'rāf adalah masalah keimanan. Pada QS. Sabā' ini penindas dan yang ditindas memiliki kepercayaan yang sama sementara QS. al-A'rāf sebaliknya.

Alhasil, berbagai terminologi yang dipakai dalam al-Qur'an secara garis besar terbagi dua macam. Disabilitas yang melekat pada diri seseorang secara fisik-biologis, di mana kategori pertama ini terbagi dua macam lagi; disabilitas yang digambarkan secara umum dan disabilitas yang digambarkan secara spesifik dan menyangkut fungsi-fungsi organ spesifik. Kedua, disabilitas yang sepenuhnya berkaitan dengan perilaku sosial-politik, baik sebagai subjek pelaku yang menyebabkan disabilitas maupun sebagai objek-korban dari tindakan eksternal yang menyebabkan disabilitas. Kategori kedua ini lebih disebut sebagai disabilitas sosial.

Diyā' Allah, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzi* juz 24…, 226.

[159] Abū Ja'far bin Muhammad bin Jarīr Al-Tābarī, *Jāmi' al-Bayān* juz 18…, 153-154; Abū 'Abdillāh Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurtubī, *Al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān* juz 16…, 231; Muhammad al-Rāzi Fakhr al-Dīn ibn al-'Alāmah Diyā' Allah, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzi* juz 24…, 226.

[160] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah*, (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2019), 621

4. Disabilitas Non-Fisik

Misal paling konkrit perbedaan *doxa* Islam dan lainnya adalah tentang pengertian disabilitas non-fisik. Kategori-kategori dalam al-Qur'an sangat luas, yakni disabilitas tidak saja berkaitan dengan keterbatasan fungsi organ tubuh tertentu dan disabilitas yang lebih kualitatif seperti perilaku sosial. Lebih dari itu, pandangan al-Qur'an terhadap disabilitas lebih luas, dan disabilitas juga dapat menyangkut perilaku sosial. Dalam konteks inilah, kata-kata Rasulullah saw. yang terkenal berbunyi: "Allah Swt tidak memandang kepada tubuhmu dan rupamu, akan tetapi Dia memandang kepada hatimu dan amal-amalmu."[161]

Bahkan porsi pandangan al-Qur'an terhadap disabilitas sosial ini cukup besar, sehingga muncul kategorisasi sebagai orang yang durhaka pada Tuhan, atau gagasan tentang ujian keimanan, kesempatan meraih pahala, serta sebagai kenyataan yang harus diterima dengan lapang dada. Karena itulah, misalnya seseorang yang cacat fisiknya tetapi pandai bersyukur dan bersabar jauh lebih mulia dari pada orang yang sempurna fisiknya tetapi bermaksiat. Di mata Islam, orang yang sejatinya penyandang disabilitas adalah orang yang bermaksiat tersebut, bukan yang bertubuh cacat.

Pertama, tentang orang-orang Durhaka. Konsep disabilitas yang dipahami sekarang ini tidak secara langsung dibahas baik dalam al-Qur'an maupun hadis. Kebanyakan term-term terkait disabilitas dalam al-Qur'an lebih bersifat figuratif atau kiasan bagi orang-orang yang mendurhakai Tuhan (QS. al-Ḥajj (22): 46).[162]

[161] Syahrul Akmal Latif dan Alfin el Fikri, *Super Spiritual Quotient (SSQ): Sosiologi Berpikir Qur`ani dan Revolusi Mental,* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2017), 443.

[162] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah*, (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2019), 462

Rispler-Chaim menyatakan disabilitas atau penyakit yang dialami seseorang tidak pernah ditakdirkan oleh Tuhan.[163] Jika seseorang mengalami disabilitas atau mengidap sebuah penyakit, maka itu merupakan kesempatan untuk bertaubat dari dosa yang telah dilakukan. Ayat-ayat berikut menggambarkan bahwa hubungan antara manusia dengan disabilitas serta penyakit tidak bisa dipungkiri (QS. al-Nisā' (4): 79).[164] Kata *ḥasanah* dalam ayat ini diinterpretasikan sebagai keberuntungan, seperti kemapanan dan kesehatan. Sebaliknya, kata *sayyi'ah* ditafsirkan sebagai kemalangan, seperti kemandulan dan bencana alam. Kemalangan yang menimpa manusia disebabkan oleh dosa-dosa yang telah dilakukan.[165] Begitu juga dengan QS. al-Rūm (30): 41,[166] serta QS. al-Syu'arā' (42: 30.[167]

Sebagian ulama menafsirkan kata *muṣībah* sebagai penyakit, hukuman, atau berbagai bentuk penderitaan lainnya.[168] Pernyataan ini didukung oleh hadis dari al-Ḥasan, ia berkata: Rasulullah saw. telah bersabda:

> "Tidak ada luka, sakit, batu yang tergelincir (benturan), dan akar yang bergetar kecuali karena dosa, akan tetapi ampunan Allah lebih luas, kemudian Rasulullah membaca, *"wa mā aṣābakum min muṣībatin fa bimā kasabat aiḍīkum wa ya'fū 'an kaṡīr.*"[169]

---

[163] Vardit Rispler-Chaim, *Disability in Islamic Law*, (Dordrecht: Springer, 2007), 7.

[164] *Op Cit*., 80

[165] Abū Ja'far ibn Muhammad ibn Jarir al-Ṭabarī, *Jamī' al-Bayan 'an Ta'wīl Ay al-Qur'an* juz 7, (ttp: Dār al-Hajr, tth), 241. Lihat juga: Abū 'Abdillāh Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurtubi, *Al-Jāmi' Li Ahkam al-Qur'an* juz 6, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1428 H/2006 M), 468. Lihat juga Jalāl al-Dīn al-Suyūtī, *al-Dur al-Mansūr fī Tafsīr bi al-Ma'sūr* juz 13, (al-Qahirah: Markaz Hajr li al-Buhūs wa al-Dirāsāt li al-'Arabiyyah wa Islāmiyyah, 1424 H/2003 M), 163.

[166] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah*, (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2019), 588.

[167] Ibid., 707.

[168] Abū Ja'far ibn Muhammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān* juz 20…, 513-514.

[169] Hadis ini terdapat dalam kitab *Kanzu al-Umal fi Sunan al-Aqwāl, Kitab al-Akhlāq min Qismi al-Af'āl al-Bāb al-Awwāl fi al-Akhlāq al-Mahmūdah, al-Faṣl al-Al-*

Berbicara bahwa disabilitas merupakan bentuk hukuman dari Tuhan, kita perlu memahami dalam banyak konteks. Pertama, banyak hadis yang membahas ampunan bagi para pelaku dosa. Namun, di sisi lain banyak juga hadis yang tidak memisahkan antara disabilitas atau penyakit sebagai hukuman bagi para pelaku kejahatan. Dua paradigma ini tetap harus dipertahankan. Dengan kata lain, beberapa ayat dan riwayat yang telah disebutkan tadi mengindikasikan bahwa disabilitas bisa namun tidak selalu menjadi akibat dari melakukan dosa. Generalisasi pemahaman tentang keterkaitan antara disabilitas dengan orang yang melakukan sebuah dosa adalah sebuah kesalahan fatal. Sebaliknya, ajaran yang menyamakan penyandang disabilitas dengan pelaku pendosa adalah ajaran Kristen awal.[170]

Sebuah riwayat menyebutkan Mu'awiyah menderita kelumpuhan pada sebagian wajahnya. Riwayat ini menyebutkan tiga alasan mengapa hal itu terjadi. Muawiyah dianggap akan memperoleh pahala. Tetapi, pendapat lain menganggap bahwa penyakit tersebut sebagai hukuman Tuhan. Pendapat lain yang lebih netral menyebutkan bahwa alasan Mu'awiyah menderita penyakit adalah ketidakdisiplinannya dalam memimpin.[171]

Walaupun disabilitas dipandang sebagai bentuk hukuman tetapi disabilitas juga dipandang memiliki fungsi lain yang menguntungkan. Para penyandang disabilitas akan dikurangi dosa-dosanya, dan sekaligus mengurangi ancaman hukuman yang lebih berat di akhirat kelak. Hal itu bisa dilihat dalam hadis-hadis berikut:

> Hadis dari 'Abd al-Mālik ibn 'Umair dari Ummī al-'Alā' berkata: Rasulullah saw. menjengukku sementara aku sedang sakit, lalu beliau bersabda: "Bergembiralah wahai Umma al-'Alā', sungguh sakit seorang

Sānī: fī Tafsīr al-Akhlāk alā Ḥurūf al-Mu'jam, hadis no. 8670

[170] Herbert C. Covey, *Social Perceptions of People with Disabilities in History*, (Springfield, IL, United States: Charles C. Thomas, 1998), 274.

[171] Mohammed Ghaly, "Islam and Disability: Perspectives in Islamic Theology and Jurisprudence", *Disertasi*, Universiteit Leiden, Leiden: 2008, 79.

mukmin karena Allah menghilangkan dosa-dosanya sebagaimana api menghilangkan kotoran emas dan perak.[172] Hadis lain dari ʻĀisyah, ia berkata, Rasulullah saw. telah bersabda: "Tidak ada malapetaka atau bencana yang menimpa seorang Muslim melainkan Tuhan menebus sebagian dosanya bahkan jika itu adalah duri yang menusuk".[173]

Dengan begitu, disabilitas sebagai bentuk hukuman seharusnya dianggap sebagai bentuk kasih sayang Tuhan. Kita dapat temukan hal itu dalam al-Qur'an (QS. al-Nisā' (4): 123). Ayat al-Qur'an menegaskan bahwa hukuman di dunia akan meringankan hukuman di akhirat. Alāuddīn Ibnu al-Aṭṭar mengatakan, "Siksaan yang diterima manusia di dunia ini lebih ringan dari siksaan kelak di akhirat."[174] Ayat-ayat lain yang mengusung topik senada ada pada QS. al-Raʻd (13): 34; QS. Ṭāhā (20): 127; QS. al-Zumar (39): 26; QS. Fuṣṣilat (41):16 dan QS. al-Qalam (68): 33).

Hal lain yang tidak kalah penting adalah prinsip bahwa seseorang tidak akan menanggung dosa orang lain. Artinya, disabilitas bukan dampak dosa yang telah dilakukan orang lain. Karenanya, dalam al-Qur'an, setiap orang bertanggung jawab terhadap dirinya sendiri (QS. al-Anʻām (6): 164; QS. al-Isrā' (17): 15; QS. Fāṭir (35):18 dan QS. al-Zumar (39): 7). Dalam menjelaskan QS. al-Anʻām (6): 164, Qurṭubī menyebutkan ayat ini turun untuk merombak kebiasaan masyarakat jahiliah yang menghukum seseorang karena dosa yang telah dilakukan keluarganya (orang tua dan anak).[175]

Kedua, tentang ujian dalam keimanan. Selain membangun diskursus orang-orang durhaka, pandangan Islam tentang disabilitas juga dikaitkan

---

[172] HR. Abū Dāud Kitāb al-Janā'iz Bāb 'Iyādah al-Nisā', hadis no. 3094.

[173] HR. Muslim, Kitāb Kitab al-Birr wa al-Silah wa al-Adab, Bāb Ṣawāb al-Mu'min fī mā Yusibuhu min Maraḍ aw Huzn aw Nahwu Zalik, hadis no. 6730.

[174] Alāuddīn ibnu al-Aṭṭār, *al-'Uddah fī Syarḥ al-'Umdah fī Ahādis al-Aḥkām,* Juz 3, (Beirut: Dar al-Basyair al-Islmiyah, 2006), 1355.

[175] Abū 'Abdillāh Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurtubī, *Al-Jāmiʻ Li Ahkām al-Qur'*ān juz 9…, 146.

dengan persoalan keimanan. Ujian keimanan merupakan salah satu tema sentral dalam al-Qur'an.[176] Kata- kata yang sering digunakan untuk menggambarkan konsep ini adalah *fitnah, miḥnah, taḥmis, ibtil',* dan *imtiḥān.* Makna dasar kata-kata ini adalah memberikan bukti dan ujian (QS. al-'Ankabūt (29): 2).[177] Ayat ini turun untuk menegaskan bahwa keimanan manusia harus diuji. Al-Qur'an mengkritik orang yang beranggapan bahwa iman tanpa ujian sudah cukup sebagai syarat masuk surga.[178]

Ada sebuah hadis yang menjelaskan, orang yang berhasil melewati ujian keimanan akan mendapatkan pahala besar. Hadis dari Anas bin Malik ra, ia berkata: Aku mendengar nabi saw. bersabda, "Sesungguhnya Allah telah berfirman: "Apabila aku memberi cobaan kepada hamba-Ku dengan salah satu yang ia cintai lalu bersabar, maka Aku akan menggantinya dengan surga."[179]

Selain itu, hadis berikut juga secara jelas menyebutkan bahwa kemalangan atau musibah merupakan salah satu jalan untuk mendapatkan pahala yang besar. Hadis dari Anas, ia berkata, dari Nabi saw. bersabda:

> "Sesungguhnya pahala yang paling besar adalah cobaan yang besar. Sesungguhnya Allah apabila mencintai sebuah kaum, maka Ia akan memberinya cobaan. Siapa yang rida maka ia akan mendapatkan rida Allah. Siapa yang murka, maka ia akan mendapatkan kemurkaan Allah."[180]

---

[176] (Q.S al-Baqarah (2): 214; Q.S. Ali 'Imran (3): 142 dan 154; Q.S. al-Taubah (9): 126; Q.S. al-Anbiya' (21): 35, Q.S. al-'Ankabut (29): 2, Q.S. al-Hujurat (49): 3; Q.S. al-Insan (76): 2 dan Q.S. al-Fajr (89): 15-16.

[177] Ayat senada terdapat dalam Q.S. al-Baqarah (2): 214 dan Q.S. Ali 'Imran (3): 142.

[178] Ali Mustafa Yaqub, *Fatwa Imam Besar Masjid Istiqlal*, (Surakarta: Pustaka Firdaus, 2007), 53.

[179] HR. Bukhori, Kitab al-Maretḍa, Bāb Faḍl Man Zahaba Baṣaru, hadis no. 5329.

[180] HR. Tirmizi, Kitab al-Zuhd, Bāb al-Ṣabr 'Alā al-Balā', hadis no. 2396.

Terkait dengan "mengangkat derajat", disabilitas sebagai bentuk suatu musibah merupakan instrumen yang memungkinkan untuk mengangkat derajat. Contoh yang paling jelas adalah para Rasul. Musibah dan kemalangan yang menimpa mereka menambah pahala dan menaikkan derajat mereka. Oleh karena itu sebagian ahli tafsir menyebutkan adanya kemungkinan bahwa sakit yang dialami Nabi Ayyub merupakan salah satu jalan untuk menebus dosa serta menaikkan derajatnya.

Dalam menafsirkan QS. Yūsuf (12): 84. Qurṭubī menyebutkan Nabi Ayyūb mengalami kesulitan dengan penglihatannya, diriwayatkan bahwa beliau buta selama enam tahun. Nabi Ayyūb juga merupakan orang pertama yang mengalami penyakit cacar.[181]

Begitu juga dalam penafsiran QS. Ṭāhā (20) : 25-28, beberapa ahli juga menyebutkan bahwa Nabi Mūsā as juga mengalami kesulitan dalam berbicara. Ketika diperintahkan oleh Allah untuk menyampaikan risalah kepada Fir'aun, Nabi Mūsā memohon kepada Allah agar menghilangkan disabilitas tersebut.[182] Sedangkan Nabi Ayyūb diuji dengan menderita penyakit kusta atau lepra.[183] Begitu pun Nabi Syu'aib, yang menderita penyakit lepra.[184]

Dengan kata lain, disabilitas yang disandang manusia bukan sebuah aib melainkan kesempatan meraih pahala, sebagaimana para Nabi juga menderita disabilitas.

Ketiga, penghargaan al-Quran atas keragaman penciptaan manusia. Sekalipun al-Qur'an menggambarkan disabilitas cenderung

---

[181] Abū 'Abdillāh Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr al-Qurtubī, *Al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'ān* juz 11…, 431.

[182] Abu Ja'far ibn Muhammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jamī' al-Bayan 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān* Juz 16…, 53.

[183] Abdul Basith Muhammad Sayyid, *Terapi Herbal dan Pengobatan Cara Nabi saw*, (Jakarta: Penebar Plus, 2008), 183.

[184] Arman Yurisaldi Saleh, *Berzikir untuk Kesehatan Saraf*, (Hikaru Publishing, 2018), 27.

menggunakan term-term yang spesifik, dengan tujuan mengilustrasikan kondisi seseorang, seperti *a'ma, abkam, aṣamm, a'raj,* dan *safīh,* serta menunjukkan sifat-sifat ketidakmampuan atau lemah secara sosial, seperti *ḍa'īf, mustaḍ'afūn*, *fakir*, dan *miskīn*, namun persepsi al-Qur'an tentang disabilitas tersebut juga dapat ditelusuri dari pandangannya tentang konsep keberagaman (pluralitas). Pluralitas merupakan konsep yang sangat mendasar dari eksistensi manusia. Gagasan ini tergambar dalam QS. al-Ḥujurāt (49): 13.[185]

Ayat-ayat di atas menekankan kesamaan asal usul manusia. Keragaman manusia bersumber dari asal yang sama. Tujuan Tuhan menciptakan keragaman ini adalah agar saling mengerti dan menghargai. Karenanya, setiap manusia diukur bukan kesempurnaan fisiknya melainkan tingkat kecerdasan spiritualnya. Karena memiliki asal yang sama, maka manusia mempunyai kesempatan yang sama pula untuk mengaktualkan potensi masing-masing. Sebuah riwayat dari Abū Hurairah r.a., Rasulullah saw. bersabda: "Sesungguhnya Allah tidak melihat kepada bentuk dan harta kalian, akan tetapi Allah melihat kepada hati dan perbuatan kalian".[186]

Berdasarkan informasi-informasi yang didapatkan dari beberapa kitab klasik Islam, penulis menemukan bahwa penggunaan istilah-istilah yang tepat dan tidak merendahkan merupakan perhatian utama dalam lingkungan masyarakat muslim klasik. Dalam sebuah riwayat, para sahabat menyebut seseorang yang menderita kelainan mental sebagai *majnūn.* Namun, sebutan itu diiringi dengan perasaan menghina dan merendahkan. Rasulullah saw. pun meminta para sahabat itu mengganti istilah *majnūn* dengan istilah lain yang lebih mulia, seperti terekam dalam hadis:

---

[185] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah*, (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2019), 755.

[186] HR. Muslim, Kitāb al-Birr wa al-Ṣilah wa al-Adāb, Bāb Taḥrīm Zulm al-Muslim wa Hāzihi wa Iḥtiqārihi wa Dammihi wa 'Irḍihi wa Mālihi, hadis no. 6708.

"Dari Abū Hurairah, ia berkata: "Rasulullah saw. melewati sekumpulan orang seraya bertanya: "Apakah ini?" mereka menjawab: *majnūn*. Rasulullah kemudian merespon: "bukan *majnūn*, tetapi *muṣab* (sakit). Rasulullah melanjutkan, "*majnūn* hanya ditujukan untuk orang-orang yang bermaksiat kepada Allah."[187]

Tujuan al-Qur'an adalah membangun masyarakat yang inklusif, menjunjung kesetaraan dan keadilan, dan menjamin hak individual, baik dalam politik, pendidikan, sosial, dan ekonomi.[188] Masyarakat yang inklusif diyakini mampu menerima keberagaman, termasuk adanya komunitas penyandang disabilitas. Berbagai bentuk perbedaan dan keberagaman seperti budaya, bahasa, gender, ras, suku bangsa, strata ekonomi, termasuk juga di dalamnya perbedaan kemampuan fisik/mental, mendapatkan tempat yang sama.[189]

Kedua, masyarakat inklusif yang ingin dibangun Islam menyangkut persoalan kebijakan politik. Selama ini dalam konteks kebijakan, kelompok disabilitas selalu ditempatkan pada posisi objek. Sekalipun berbagai kebijakan yang dirumuskan secara langsung menyangkut harkat hidup disabilitas, namun mereka belum mendapatkan ruang untuk terlibat dalam proses perancangan kebijakan. Misalnya kebijakan-kebijakan yang dibuat oleh Kementerian Sosial sebagai pihak yang berwenang dalam menangani disabilitas tidak melibatkan orang-orang yang memiliki pengalaman sebagai disabilitas. Kasus spesifiknya adalah pendirian pusat-pusat rehabilitasi.

---

[187] Hadis ini terdapat dalam *Kitāb Kanzu al-'Umal fī Sunan al-Aqwāl, Kitāb al-Taubah Min Qismi al-Af'al, Faṣl fī Faḍiha wa Aḥkāmiha*, hadis no. 10437.

[188] Dalam kamus Bahasa Indonesia disebutkan bahwa inklusif memiliki arti dasar "termasuk" (lihat Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 589. *Inclusive: describes a group or organization which tries to include many different types of people and treat them all fairly and equally* (Cambridge Advance's Dictionary: 2008).

[189] Aloys Budi Purnomo, *Membangun Teologi Inklusif-Pluralistik*, (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2003), 21.

Di satu sisi pusat rehabilitasi ini paradoks dengan semangat inklusifisme karena para disabilitas menginginkan dirinya diterima secara wajar di tengah masyarakat tanpa ada prasangka-prasangka negatif. Di sisi lain pusat rehabilitasi memiliki tujuan positif yakni meningkatkan kualitas sumber daya manusia disabilitas.[190]

Ketiga, masyarakat inklusif yang islami mengedepankan ranah akomodasi dalam rangka mendukung partisipasi disabilitas. Islam mengupayakan langkah afirmasi untuk mendorong partisipasi penuh penyandang disabilitas. Fakta hari ini menunjukkan, kebutuhan dasar penyandang disabilitas setidaknya terlupakan, misalnya fasilitas jalan umum, tempat peribadatan, pusat perbelanjaan, terminal, alat transportasi, perkantoran, serta sarana publik lainnya dibangun kurang berpihak pada pengguna yang berkaki dua, bertangan dua, berpenglihatan, berpendengaran serta yang kurang cakap secara mental. Islam mengupayakan yang terbaik bagi penyandang disabilitas.[191]

Kendala-kendala di atas memperlihatkan bahwa keberadaan disabilitas masih belum menjadi bagian yang inklusif dari lingkaran masyarakat. Meskipun begitu, fakta ini tidak dapat dikatakan sepenuhnya sebagai bentuk kesengajaan. Tidak menutup kemungkinan, akar permasalahan ini berawal dari masalah pemahaman.[192] Namun inilah yang terjadi dan mau tidak mau harus dipahami serta dianalisis untuk dapat merumuskan prinsip-prinsip dari masyarakat inklusif itu sendiri.

Dengan menekankan pada pandangan disabilitas sebagai batu ujian keimanan, kesempatan meraih pahala, konsekuensi penciptaan, serta sebagai kutukan terhadap para pelaku dosa, al-Qur'an telah menetapkan

---

[190] Nuning Suryatiningsih, Sukiratnasari, dan Ignatius Kleruk Mau, *Peta Jalan Menuju Yogyakarta Aksesibel untuk Semua 2024 & Pembangunan yang Berkelanjutan Inklusif Disabilitas 2030,* (Bandung: CV. Media Sains Indonesia, 2020), 29.

[191] Rosalina S. Lawalata, *Disabilitas sebagai Ruang Berteologi: Sebuah Sketsa Membangun Teologi Disabilitas dalam Konteks GPIB*, (Yogyakarta: Kanisius, 2021), 152

[192] Lawalata, *Disabilitas sebagai Ruang Berteologi,* 152.

problem utama persoalan disabilitas ini. Secara ontologis, al-Qur'an memiliki pandangannya yang khusus yang berbeda dari pandangan umum para pemikir modern. Karenanya, al-Qur'an pun memiliki wujud perlakuan yang berbeda terhadap penyandang disabilitas.

C. Perlakuan Al-Qur'an Terhadap Penyandang Disabilitas

1. Memberikan Keringanan dalam Ibadah

Al-Qur'an sendiri mengembangkan sikap positif terhadap penyandang disabilitas. Misalnya, seorang Muslim yang mengalami disabilitas tidak dibebani hukum, seperti dalam ibadah salat. Bagi mereka yang kesulitan untuk berwudu dapat melakukan tayamum (QS. al-Mā'idah (5): 6).[193]

Pelaksanaan salat juga dapat dilakukan sesuai dengan kemampuan seorang disabilitas (QS. Āli 'Imrān (3) : 191).[194] Akomodasi khusus (rukhṣah) terhadap disabilitas juga tergambar dari QS. Al-Fatḥ (48): 17.[195] Ayat-ayat ini berbicara tiga bentuk disabilitas; handicap diwakili oleh tunanetra, kecelakaan dipresentasikan oleh pincang, dan orang sakit menggambarkan bentuk disabilitas lainnya. Rasulullah saw. juga memberikan penghargaan terhadap kaum disabilitas. Hadis dari Abī Mas'ūd, ia berkata:

> "Seorang laki-laki mengadu kepada Rasulullah saw.: "Saya terlambat mengikuti salat Subuh berjamaah di mana imamnya sangat panjang bacaannya." Lalu Rasulullah marah dan aku tidak pernah melihat Rasulullah semarah itu. Rasulullah saw. lalu bersabda, "Wahai manusia, sesungguhnya di antara kamu sekalian ada yang sekelompok orang (yang berbeda). Maka siapa yang menjadi imam, maka ringkaskanlah (bacaan). Sesungguhnya di antara makmum ada orang-orang yang lemah, lanjut usia, dan orang yang memiliki hajat.[196]

---

[193] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah*, (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2019), 145

[194] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah*…, 101

[195] *Ibid.*, 749

[196] HR. Bukhori, Kitab al-Jamā'ah wa al-Imāmah, Bāb Man Syakka Imāmahu

2. Mendorong Umat Muslim Mengantisipasi Disabilitas

Sikap positif al-Qur'an pada penyandang disabilitas diperlihatkan melalui upaya pencegahan disabilitas. Al-Qur'an ingin mereduksi faktor penyebab disabilitas. Karenanya, Al-Qur'an mengajarkan pentingnya memelihara kesehatan. Al-Qur'an menganjurkan manusia untuk memakan makanan yang sehat dan bermanfaat bagi tubuh (QS. al-Baqarah (2): 168).[197]

Selain itu, al-Qur'an juga melarang untuk mengkonsumsi alkohol dan obat-obat terlarang. Dalam pandangan Islam, alkohol dan obat-obat terlarang berbahaya bagi kesehatan, terlebih apabila dikonsumsi ibu hamil. Ajaran agama semacam ini terkonfirmasi oleh sains modern yang melihat bahaya alkohol, antara lain bisa menyebabkan disabilitas pada janin. Terkait larangan ini Allah berfirman dalam QS. al- Baqarah (2): 219.[198]

Menurunkan angka kelahiran penyandang disabilitas adalah program Islam. Karenanya, Islam melarang bentuk pernikahan (incest) kerabat dekat. Sains modern juga membuktikan bahwa disabilitas bawaan sejak lahir bisa disebabkan oleh jenis pernikahan ini. Umar bin Khaṭṭāb ra mengatakan: "Jagalah jarak agar kamu tidak menjadi kurus".[199] Maksud pernyataan ini adalah agar tidak memiliki anak yang kurus dan lemah. Anjuran Umar ini adalah antisipasi terjadinya kelahiran disabilitas.

Rasulullah saw. juga menyuruh penyandang disabilitas untuk salat berjamaah ke masjid. Hadis dari Abu Hurairah, ia mengatakan:

> "Seorang disabilitas netra menemui Rasulullah saw. Ia mengadu bahwa tidak ada yang bisa menuntunnya untuk datang ke masjid

---

iza Tawwalā, hadis no. 672 dan HR. Muslim, Kitāb al-Ṣalah, Bāb Amr al-Aimmah bi Takhfīf al-Ṣalah fī Tamām, hadis no. 1072.

[197] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah*, (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2019), 34

[198] Lihat juga Q.S. al-Ma'idah (5): 91-92.

[199] Sebagaimana dikutip oleh Vardit Rispler-Chaim, *Disability*..., 127.

(melaksanakan salat berjamaah). Ia meminta kepada Rasulullah untuk memberikan keringanan sehingga bisa melaksanakan salat di rumah. Rasulullah lalu memberikan izin. Ketika ia beranjak untuk pergi, Rasulullah lalu memanggilnya seraya bertanya, "Apakah kamu mendengar suara azan dari masjid?" difabel netra tersebut menjawab, "ya". Rasulullah merespon, "maka wajib (untuk datang ke masjid)".[200]

Anjuran Rasul ini memberikan pemahaman alternatif yakni integrasi sosial. Orang dengan disabilitas diminta untuk bergabung dengan masyarakat, diberi tempat yang sama. Prinsip integrasi juga diperlihatkan dalam QS. al-Nūr (24): 61. Dalam ayat ini terlihat bagaimana al-Qur'an datang untuk merombak kebiasaan masyarakat Madinah serta membantah semua takhayul dan stigma negatif yang berkaitan dengan mereka sehingga mengarah kepada pengucilan. Dalam asbāb al-nuzūl QS. al-Nūr (24): 61 disebutkan bahwa masyarakat Madinah punya kebiasaan tidak mau makan bersama dengan orang buta, orang sakit parah, dan orang pincang. Mereka beranggapan bahwa makanan adalah harta yang paling berharga dan Allah melarang untuk memakan harta orang lain dengan cara batil.[201]

Sedangkan orang buta tidak bisa melihat dan tidak tertutup kemungkinan ia akan memakan makanan yang bukan haknya. Adapun orang sakit dan pincang kesulitan untuk mengambil makanannya. Ayat ini mengingkari semua anggapan tentang difabel pada saat ini ayat turun bahkan saat sekarang serta mendesak inklusivitas di tengah masyarakat.

Semangat integrasi sosial ini juga terlihat ketika Rasulullah menegur istrinya yang tidak menutup aurat. Peristiwa itu terjadi ketika istri nabi berada di dekat Ummi Maktūm. Hadis dari Ummi Salāmah ra, ia berkata:

"Pada saat itu aku sedang bersama Rasulullah saw. dan Maimun-

[200] HR. Muslim, Kitab al-Masājid, Bāb Yajibu Ityān al-Masjid 'alā Man Sami'a al-Nidā', hadis no. 1518.

[201] Abū al-Ḥasan 'Alī bin Ahmad al-Naysabūrī, *Asbāb al-Nuzūl*…, 208.

ah. Lalu Ibn Ummi Maktūm datang setelah sebelumnya Rasulullah menyuruh kami memakai hijab seraya berkata, "berhijablah!" Lalu kami menjawab, "Wahai Rasulullah, bukankah ia buta, tidak melihat, dan tidak mengetahui (keberadaan) kami?" Rasulullah saw. menanggapi, "Apakah kamu berdua buta? Bukankah kamu berdua melihat?"[202]

Sejarah Islam pun dipenuhi dengan profil tokoh-tokoh terkenal dari kalangan difabel. Mereka diberi tugas penting oleh Rasulullah, seperti Ibn Ummi Maktuūm.[203] Misalnya, Ibn Ummi Maktūm pernah menduduki posisi sebagai muazin.[204]

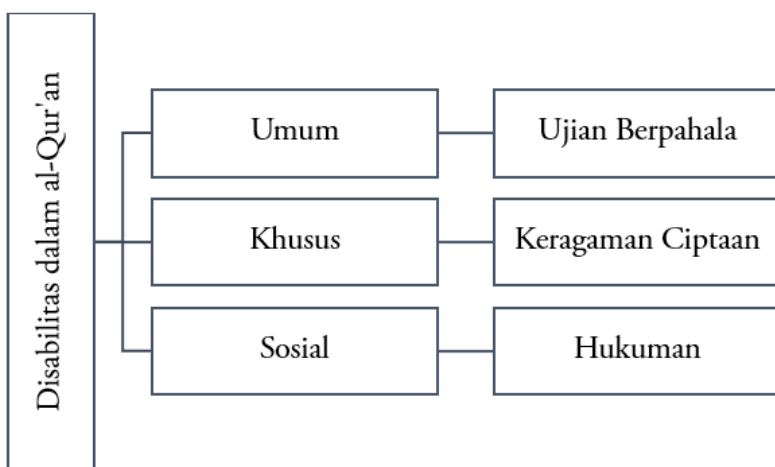
Alhasil Islam sangat konstruktif dalam memperlakukan penyandang disabilitas ini, mulai memberikan rukhṣah atas beberapa kewajiban agama, menganjurkan penyembuhan dan pola hidup yang lebih sehat, sampai mengatur tatanan sosial yang lebih integratif. Semua itu bermuara pada satu tujuan yakni memperlakukan penyandang disabilitas secara lebih humanis. Ajaran Islam yang begitu kompleks, rigid, dan memihak terhadap kepentingan penyandang disabilitas tersebut bersumber pada ayat-ayat al-Qur'an, sekaligus ditopang oleh sabda-sabda nabi dalam setiap riwayat hadis yang relevan. Bahkan, al-Qur'an menyediakan satu surah khusus diperuntukkan membahas penyandang disabilitas ini, yakni surah '*Abasa* 1-4.

Untuk memudahkan peta pengertian disabilitas dalam al-Qur'an, berikut bagannya:

---

[202] HR. Abū Daud, Kitab *al-Libās*, Bāb fī Qawlihi 'Azza wa Jalla (wa qul lil mu'mināti Yaqḍuḍna min Abṣārihinna), hadis no. 4114 dan HR. Tirmizi, Kitāb *al-Adāb*, Bāb *iḥtijāb al-Nisā' min al-Rijāl*, hadis no. 2778.

[203] Muhammad Ṭāhir Ibn 'Asyūr, Tafsīr Aisal-Taḥrīr wa al-Tanwīr Juz 30, (Tunis: Dar al-Tunisiyyah, 1984), 104.

[204] HR. Bukhāri, Kitab al-Azān, Bab Azān al-A'ma Izā Kāna Lahu Man Yukhbiruhu, hadis no. 592.

Gambar 2: Sikap Normatif al-Qur'an terhadap Penyandang Disabilitas

Dari bagan di atas, al-Qur'an menggambarkan disabilitas secara rinci. Disabilitas umum digambarkan oleh kecacatan yang tidak permanen seperti sakit ringan. Berbeda dengan disabilitas khusus yang kerusakannya lebih permanen. Kategori lainnya adalah disabilitas sosial, di mana penderitanya tidak perlu memiliki kecacatan permanen maupun tidak. Selama tindakan sosialnya buruk di hadapan nilai-nilai sosial dan agama, maka ia sudah disebut sebagai penyandang disabilitas. Tiga macam kategori ini disikapi secara berbeda. Disabilitas umum dinilai sebagai ajang menguji keimanan dan meraih pahala. Seseorang yang sabar menghadapi penyakit deman panas, misalnya akan mendapatkan pahala. Sedangkan penyandang disabilitas khusus seperti tunanetra, selain ujian iman dan ajang mencari pahala juga dinilai sebagai takdir Tuhan, karena hidup ditakdirkan beragam. Sebaliknya, mereka yang menderita disabilitas sosial, seperti kufur dan melanggar aturan agama, maka dia adalah manusia durhaka yang dikutuk Tuhan.

Bab 3

Diskursus Disabilitas dalam Surah *'Abasa* 1-4

A. Konsep *Ta'dīb* dalam Penafsiran Surah *'Abasa* 1-4

Pada bab ini diuraikan refleksi tentang ortodoksi, yakni situasi di mana *doxa* dikenali dan diterima dalam praktik.[205] Doxa yang sudah bermanifes berubah menjadi ortodoksi, yaitu situasi-situasi yang memungkinkan doxa dipahami.[206]

Ortodoksi tentang diskursus penyandang disabilitas mendapatkan tempat yang cukup mendalam, terutama dalam kitab-kitab tafsir al-Qur'an yang dikarang oleh para mufasir klasik hingga modern terkait surah *'Abasa* 1-4. Aspek ortodoksi ini menyajikan gambaran keragaman pandangan mufasir klasik yang dapat dikerucutkan menjadi dua kategori besar yaitu pengusung konsep *ta'dīb,* dan pengusung konsep *'iṣmah al-rasūl.*

---

[205] Pierre Bourdieu, "Habitus," dalam J. Hillier & E. Rooksby (Eds.), *Habitus: A Sense of Place*, 2nd (London: Routledge, 2017), 299 - 316.

[206] M. R. Bataona dan A. Bajari, "Power Relation and Symbols of Political-Economy of the Church in Local Political Contestation of East Nusa,"*Jurnal Kajian Komunikasi*, Volumen, 5, Nomor 2, (2017), 121–135.

Pertama, ortodoksi tafsir dengan spirit *ta'dīb* ini diproduksi karena adanya alasan bagi kelompok-kelompok dominan untuk mempertahankan struktur dan ranah yang mereka kuasai.[207] Bagi mereka, Rasulullah saw. (sebagai tokoh utama yang dibicarakan dalam surah *'Abasa* 1-4) bermuka masam dan berpaling dari Abdullāh bin Ummi Maktūm, seorang tunanetra yang ingin mendapatkan pelajaran agama Islam di saat Rasulullah saw. berjuang mengislamkan para pembesar kafir Quraisy. Rasulullah ingin mengajari Abdullāh ibnu Ummi Maktūm cara berakhlak yang baik dan memiliki kesalehan sosial yang tinggi (*ta'dīb*).

Kelompok dominan lainnya menampilkan produk tafsir al-Quran dengan mengusung konsep *'iṣmah al-rasūl.* Mereka mengajukan figur Usman bin Affan untuk menggantikan posisi Rasulullah sebagai tokoh sentral surah '*Abasa.* Bagi kelompok ini, Rasulullah saw. mustahil melakukan tindakan tidak terpuji, seperti berpaling dan bermuka masam terhadap penyandang disabilitas sementara risalah yang dibawa bertujuan untuk menyempurnakan akhlak itu sendiri.

Ortodoksi dua corak tafsir ini semakin terang dan dapat dipahami setelah menelusuri lebih jauh faktor-faktor teologis yang melatarbelakanginya. Sejak awal ada keyakinan teologis bahwa kepemimpinan politis pasca Rasulullah saw. adalah keturunan Ali bin Abi Thalib, sehingga para khalifah selain Ali dapat dianggap tidak absah. Hal ini didasarkan pada wasiat Rasulullah saw. sendiri. Faktor teologis ini turut melatarbelakangi munculnya konsep *ta'dīb* dan *iṣmah al-rasūl* dalam penafsiran surah *'Abasa* 1-4.

Produk tafsir yang mengusung *ta'dīb* mengandung tiga topik utama; *pertama*, profil Abdullāh ibnu Ummi Maktūm sebagai tokoh penyandang disabilitas yang mendatangi forum Rasulullah saw., *kedua*, tujuan kedatangan Abdullāh Ibnu Ummi Maktūm yang ingin belajar

---

[207] Nanang Krisdinanto, "Pierre Bourdieu, Sang Juru Damai," *KANAL: Jurnal Ilmu Komunikasi,* Volume 2, Nomor 2 (2016), 189–206.

ilmu agama kepada Rasulullah saw., dan *ketiga*, sikap Rasulullah saw. yang bermuka masam dan berpaling wajah sebagai bentuk pendidikan akhlak dan mengajarkan tata krama di ruang publik.

1. Peristiwa Abdullāh Ibnu Ummi Maktūm

Hampir semua kitab tafsir dan para mufasir sepakat bahwa orang buta atau tunanetra yang dimaksud dalam surah *'Abasa* 1-4 adalah Abdullāh Ibnu Ummi Maktūm. Ulasan tentang surah ini dilakukan oleh hampir seluruh mufasir sepanjang sejarah. Pandangan paling penting disebutkan pertama kali di sini adalah penafsiran dari Ibnu 'Abbās (w. 68 H), yang bernama lengkap Abdullāh bin 'Abbās bin Abdul Muṭṭalib al-Qurasyi al-Hasyīmī, dalam kitabnya berjudul *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās.* Kitab Tafsir Ibn 'Abbās ini bukanlah kitab yang disusun oleh Ibnu 'Abbās sendiri melainkan kumpulan riwayatnya yang disandarkan kepada Ibnu 'Abbās. Riwayat-riwayat tersebut dihimpun oleh Al-Fairuzabadī yang hidup sekitar enam abad setelah Ibnu 'Abbās wafat.[208]

Dalam menafsiri ayat 1 surah *'Abasa*, Ibnu 'Abbās menjelaskan makna mufradat kata *'Abasa* (عبس) yang dianggap sepadan dengan kata *kalaḥa wajhuhu* (كلح وجهه), artinya wajahnya masam. Kemudian, Ibnu 'Abbās menjelaskan makna mufradat kata *tawallā* (تولّى), yang diartikan olehnya sebagai *a'raḍa bi wajhihi* (أعرض بوجهه), yang berarti ia memalingkan wajahnya. Kemudian, ibnu 'Abbās menjelaskan latar belakang turunnya surah ini dengan mengatakan bahwa hal itu terkait dengan peristiwa saat Rasulullah didatangi oleh Abdullāh bin Ummi Maktūm. Saat itu Rasulullah saw. duduk bersama tiga (3) pembesar Quraisy, yakni al-'Abbās bin Abdul Muṭṭalib, Umayyah bin Khalaf al-Hajmi, dan Ṣafwān bin Umayyah bin Khalaf.

[208] Ali Ahmad As-Salus, *Ensiklopedi Sunnah dan Syi'ah*, Jilid 1, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015), 460.

Menurut Ibnu ‘Abbās, tiga pemuka Quraisy ini adalah orang-orang kafir. Rasulullah saw. sedang memberikan nasihat kepada mereka dan mengajaknya masuk agama Islam. Tiba-tiba Abdullāh ibnu Ummi Maktūm datang meminta Rasulullah mengajarinya agama. Ibnu Ummi Maktūm berkata, “Wahai Rasul, ajarkan aku hal yang Allah ajarkan padamu.” Kemudian Rasulullah memalingkan wajah dari Ibnu Ummi Maktūm tersebut dan melanjutkan kesibukannya bersama tiga pembesar Quraisy. Lalu turunlah surah *‘Abasa*.[209]

Nama sahabat yang buta datang kepada Nabi dan meminta diajarkan agama sebagai Abdullāh Ibnu Ummi Maktūm juga diperkuat oleh mufasir lain, Abū Zakariya Yahyā bin Ziyād bin ‘Abdillāh bin Manẓūr al-Dailami al-Farrā’ (w. 207 H) dalam kitab *Ma’ānī al-Qur’ān;*[210] Abū Ja’far Muhammad bin Jarīr bin Yazīd al-Ṭabarī (224-310 H) dalam *Tafsīr al-Ṭabarī;*[211] ‘Alī bin Ibrahīm Al-Qummi (w. 339 H) dalam *Tafsīr al-Qummi;*[212] Imām Abī al-Qāsim ‘Abdul Karīm ibn Hawāzin ibn ‘Abdul Malik ibn Ṭalḥah ibn Muhammad al-Naisābūri al Qusyairī as-Syāfi‘ī. (w. 376 H) dalam *Tafsīr Laṭāiful Isyārāt* atau *Tafsīr al-Qusyairī*;[213] Muhammad ibn ‘Abdillah ibn Ḥamdawaih ibn Nu‘aim al-Ḍabbi al-Ṭahmāni al-Naisābūrī, Syuhair ibn Ahkam dikenal dengan Ibn al-Bayya’ (w. 405 H) dalam *Tafsīr al-Wāhīdī*;[214] Abū Muhammad al-Husain ibn Mas’ūd al-Farrā‘ al-Bagawi al-Syāfi’ī (w. 516 H) dalam *Tafsīr al-Bagawi* atau *Ma’ālim al-Tanzīl;*[215]

---

[209] Abdullāh bin Abbas bin Abdul Muṭṭalib, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr ibn ‘Abbas*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah), 635.

[210] Yahyā bin Ziyad bin Abdillāh al-Farra’, *Ma’ānī al-Qur’ān,* jilid. 3, (Mesir: Dar al-Mishriyah li al-Ta’līf wa al-Tarjamah, tt), 235.

[211] Muhammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān,* (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1992), 53.

[212] Qum al-Muqaddasah, *Muassasah al-Imam al-Mahdi,* 2014, juz 3, 1331.

[213] Imam Al-Qusyairy, *Tafsīr Laṭāif al-Isyārāt*, Jilid 3, (Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyah, 2000), 359.

[214] Ibn Bayya’, *Tafsīr al-Wāḥidī.*

[215] Abu Husain al-Baghowi, *Tafsīr al-Bagawī,* Jilid 5, (Beirut: Dar Ihya’ al-Turats al-‘Arabi, 2002), 209.

Syekh ‘Abdul Qādir Jailāni (w. 561 H) dalam *Tafsīr al-Jailāni;*[216] Imām Naṣiruddin Abū Sa’īd ‘Abdullāh bin ‘Umar bin Muhammad al-Syairazi al-Baiḍāwi (w. 685 H) dalam *Anwār al-Tanzīl wa Asrāru al-Ta’wīl;*[217] Abū al-Barākāt ‘Abdullāh bin Ahmad bin Mahmūd Hāfiẓ al-Dīn an-Nasafī (w. 710 H) dalam *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqāiq at-Ta’wīl;*[218] Imām ‘Alauddīn ‘Alī bin Muhammad bin Ibrāḥim bin ‘Umar al-Syuyūkhī Abū al-Ḥasan, yang dikenal dengan al-Khazīn (w. 741 H) dalam *Lubābu al-Ta’wīl fi Ma’ānī al-Tanzīl;*[219] Abū al-Fidā’ Ismā‘īl bin ‘Amr bin Kaṣīr al-Qurasyī al-Dimasyqī (w. 774 H) dalam *Tafsīr Ibnu Kaṡīr.*[220]

Selain beberapa tafsir klasik tersebut, ada pula beberapa tafsir modern yang diproduksi pada abad 19 hingga 20 Masehi. Tafsir produk modern ini mempertahankan gagasan yang sama tentang subjek tunanetra yang dibicarakan surah *‘Abasa* 1-4 tersebut, yakni ‘Abdullāh Ibnu Ummi Maktūm. Beberapa nama pengarang kitab tafsir era modern tersebut antara lain: Ahmad ibn Muhammad ibn Mahdī (w. 1224 H) dalam *Tafsīr al-Baḥrul Madīd fi Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd;*[221] Syekh Muhammad Nawawi al-Bantani (w. 1314 H) dalam *Tafsīr al-Munīr Maraḥ Labīd*;[222] Ahmad Muṣṭafaā al-Maragī (w. 1371 H) dalam

---

[216] Abdul Qadir al-Jailani, *Tafsīr al-Jailanī,* jilid. 5, (Quwait: al-Maktabah al-Ma’rufiyyah, 2010), 363-364.

[217] Fathurrosyid, *Melacak Akar Orisinilitas Tafsir Karya Al-Baidawi Dalam Kitab Anwār Al-Tanzīl Wa Asrār Al-Ta’wīl* (Dalam Jurnal Mafhum Volume 01, No. o1, Tahun 2016), 52.

[218] ‘Abdullāh ibn Ahmad ibn Mahmud al-Nasafi, *Tafsīr al-Nasafi,* Jilid 3, (Lebanon: Dar al-Nafais, 1996), 601.

[219] ‘Alauddin ‘Ali bin Muhammad bin Ibrahim bin Umar asy-Syuyukhi abu al-Hasan, *Lubāb al-Ta’wīl Fī Ma’ānī al-Tanzīl*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Alamiyah, 1415 H), 394.

[220] Ismail bin ‘Umar bin Kasir, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓim*, jilid 8, (Beirut: Dar Ihya’ al-Turas al-‘Arabi), 320.

[221] Abu Abbas, *Tafsīr Baḥrul Madīd*, Jilid 8, (Beirut: Dar Kutub al-Ilmiah, 2002), 237.

[222] Muhammad Nawawi al-Bantani, *Marāḥ Labīd*, Jilid. 2, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), 603.

Tafsīr al-Maragī;[223] KH. Bisri Mustofa (w. 1397 H) dalam *Tafsīr al-Ibrīz;*[224] Prof. Dr. Hamka (w. 1401 H) dalam *Tafsīr al-Azhar*.[225] Bahkan, Syekh Muhammad 'Alī al-Ṣabūni (1930 M – Sekarang) pun dalam *Ṣafwatu al-Tafāsīr* masih mempertahankan bahwa orang yang buta tersebut adalah 'Abdullah Ibnu Ummi Maktūm.[226]

Walaupun mayoritas mufasir sependapat bahwa nama orang yang buta dalam surah *'Abasa* 1-4 ini adalah Abdullah bin Ummi Maktūm, terdapat satu pendapat berbeda dari Imam Syihabuddin Mahmud bin Abdullāh al-Husniy al-Alusiy (w. 1270 H.) dalam *Rūḥ al-Ma'ānī.*[227] Walaupun al-Alūsiy menerima nama Abdullāh sebagai salah satu dari sekian pendapat yang ada, namun dia mengatakan ada pendapat lain yang lebih kuat.

Al-Alūsiy mengatakan, "diriwayatkan bahwa Ibn Ummi Maktūm yang merupakan anak dari saudaranya Khadījah. Nama lengkap beliau adalah 'Amr bin Qais bin Zaidah bin Jundub bin Harm bin Rawaḥah bin Hajar bin Ma'iṣ bin 'Amir bin Lu'aiy al-Qurasyi. Ada pendapat lain yang mengatakan bahwa nama beliau adalah 'Abdullāh bin Amr; berikutnya adalah pendapat lain yang mengatakan bahwa namanya ialah Abdullāh bin Syuraih bin Malik bin Abī Rabī'ah al-Fihrī. Namun, pendapat pertama merupakan pendapat ('Amr bin Qais) yang lebih banyak dan lebih masyhur. Adapun Ummi Maktūm merupakan *kuniyyah* dari ibunya dan namanya ialah 'Ātikah binti 'Abdullāh al-Makhzūmah.[228]

---

[223]Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsīr al-Maragī*, Jilid. 30, (Mesir: 1946), 38-41.

[224] Bisri Muthofa, *al-Ibriz* (Kudus: Menara Kudus), 2208.

[225] Hamka, *Tafsīr Al-Azhār*, jilid. 10, 7887-7889.

[226] Muhammad Ali al-Ṣabuni, *Ṣafwatu al-Tafāsir*, jilid. 3, (Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim, 1981), 519-520.

[227] Syihabuddin Mahmud bin Abdullāh al-Husniy al-Alusiy, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab'u al-Masānī,* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Alamiyah, 1415 H), 241.

[228] Syihābuddin Mahmūd bin Abdullāh al-Husniy al-Alusiy, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab'u al-Masānī*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Alamiyah, 1415 H), 241.

Ahmad Muṣṭafā al-Marāgī (w. 1371 H.) sependapat dengan al-Alūsiy bahwa nama orang buta tersebut bukan 'Abdullāh. Walaupun al-Marāgī tidak menyebut 'Amr seperti al-Alūsiy, bagi al-Marāgī nama orang buta tersebut adalah 'Umar. Al-Marāgī mengatakan, "Ayat ini diturunkan pada Ibnu Ummi Maktūm 'Umar bin Qais putra paman Khadījah. Adapun dia adalah seorang yang buta dan termasuk dalam golongan awal kaum muhajirin."

Dari sekian banyak tafsir, penulis lebih condong memilih menggunakan nama 'Abdullaāh Ibnu Ummi Maktūm dalam pembahasan buku ini. Walaupun nama orang buta yang disebut dalam surah *'Abasa* 1-4 masih diperdebatkan, tetapi mayoritas ulama tafsir lebih menggunakan nama 'Abdullāh daripada 'Amr atau 'Umar sebagaimana diusulkan oleh al-Alūsiy atau al-Marāgī.

2. Hak Pendidikan bagi Abdullāh Ibnu Ummi Maktūm

Turunnya surah *'Abasa* 1-4 yang membuat Rasulullah saw. sempat ditegur oleh Allah Swt, tidak terlepas dari tujuan kedatangan Abdullāh ibnu Ummi Maktūm ini. Sebagai orang tunanetra, tentu tidak bisa melihat Rasulullah saw. sedang bersama siapa dan dalam melakukan apa. Ibnu Ummi Maktūm hanya bisa menyampaikan tujuan kedatangannya secara langsung tanpa basa-basi. Namun, para ulama tafsir berbeda-beda dalam merinci maksud dan tujuan kedatangan Ibnu Ummi Maktūm itu.

Pertama-tama penting disampaikan bahwa Ibnu 'Abbās menjelaskan, tujuan kedatangan Abdullāh ibnu Ummi Maktūm adalah untuk mendapatkan pelajaran tentang agama dari Rasulullah saw. Karenanya, kata *yazzakkā* ditafsirkan dengan kata *yataṭahharu* atau bersuci, sedangkan kata *yazzakkaru* ditafsirkan dengan *yatā'izu bi al-Qur'ān* atau mendapatkan nasihat/pelajaran dari al-Qur'an, atau mengambil pelajaran dengan Al-Qur'an. Ibnu 'Abbās cenderung menafsirkan kata *al-zikrā* sebagai al-Qur'an atau *al-'izah bi al-Qur'ān*, yaitu nasehat-nasehat yang dibawa oleh Al-Qur'an. Dijelaskan juga *ḍamir-ḍamir* yang ada pada

surah ini, bahwa *ḍamir mukhāṭab* pada و ما يدريك ialah Nabi Muhammad dan *ḍamir* pada لعله untuk seseorang buta.[229]

Berdasarkan tafsir Ibnu ʻAbbās di atas dapat diketahui bahwa tujuan kedatangan Ibnu Ummi Maktūm adalah untuk belajar al-Qur'an, mendapatkan nasihat-nasihat yang dikandung oleh al-Qur'an. Penafsiran semacam ini, tentang tujuan kedatangan Ibnu Ummi Maktūm, terus bertahan pada kitab-kitab tafsir para mufasir berikutnya. Misalnya, Abū Zakariya al-Dailamī al-Farra' mengatakan, "Dan tahukah kamu barangkali dia ingin membersihkan diri dengan keinginannya belajar dari pengetahuanmu. Lalu Nabi bersimpati kepada Ibnu Ummi Maktūm dan memuliakannya setelah ayat ini turun hingga Nabi menjadikannya wakil imam salat."[230]

Di sini, Abū Zakariya menambahkan bahwa Nabi memuliakan Ibnu Ummi Maktūm setelah tahu tujuan kedatangannya ingin belajar ilmu pengetahuan dari Nabi. Sedangkan al-Ṭabarī memulai dengan menafsirkan makna perkata dilanjutkan dengan per ayat. Kata عبس berarti cemberut wajahnya dengan ketidaksenangan. تولّى sepadan dengan kata أعرض, yang artinya berpaling atau menghindar. Kata يزّكّى bermakna bersuci dari dosa-dosa dan menurut pendapat Ibnu Zaid bermakna masuk Islam. أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى ditafsirkan dengan artian ia mengambil pelajaran sehingga mendapat manfaat dari pelajaran dan nasihat tersebut.

Setelah tahu tujuan kedatangan Abdullāh ibnu Ummi Maktūm adalah untuk belajar al-Qur'an, maka sikap Nabi pun akhirnya menghormati dan memuliakannya. Dalam hal ini, al-Ṭabarī juga sepakat. Menurutnya, surah *'Abasa* 1-4 turun sebagai teguran kepada Rasulullah saw. karena berpalingnya beliau dari Ibn Ummi Maktūm dan Rasul

---

[229] Abdullāh bin Abbas bin Abdul Muṭṭalib, *Tanwir al-Miqbas min Tafsīr bin 'Abbās,* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah) hlm. 635.

[230] Yahya bin Ziyad bin Abdillāh al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān,* jilid 3, (Mesir: Dar al-Mishriyah li al-Ta'līf wa al-Tarjamah, tt), 235.

lebih memilih berbincang-bincang dengan para pembesar orang-orang musyrik Quraisy dengan mengharap beliau bisa mengislamkan mereka. Setelah kejadian itu Rasulullah saw. menghormatinya bahkan dua kali Rasulullah saw. memintanya menjadi imam penggantinya dalam salat.[231]

Imam al-Qusyairī (w. 376 H.) juga menjelaskan bahwa tujuan dari Ibnu Ummi Maktūm adalah belajar dari Rasulullah saw. Al-Qusyairī mengatakan, *wa mā yudrīka la'allahū yazzakkā* (وما يدريك لعله يزكى) berarti ingin memperbaiki diri dengan cara belajar dari engkau (Muhammad) atau dia (Abdullāh ibn Ummi Maktūm) ingin mendapatkan nasihat yang memberi manfaat kepadanya."[232]

Di sini, al-Qusyairī tidak menyebutkan bahwa belajar dari Rasulullah adalah belajar ilmu pengetahuan, sebagaimana dikatakan oleh Abū Zakariya sebelumnya. Al-Qusyairī hanya fokus bahwa Ibnu Ummi Maktūm ingin belajar pada Nabi Muhammad saw. untuk memperbaiki diri. Penekanan pada upaya memperbaiki diri ini tidak disebutkan oleh para ulama sebelumnya.

Kemudian, Ibnu Nu'aim al-Naisābūri lah yang memberikan penjelasan lebih detail bahwa yang dimaksud memperbaiki diri oleh al-Qusyairī adalah membersihkan diri dari dosa-dosa. Ibnu Nu'aim mengatakan, "(وما يدريك لعله) barangkali orang yang buta (الأعمى) mensucikan diri dari dosa-dosanya dengan masuk ke dalam Islam, sesungguhnya dia datang kepada Islam, dia berkata: ajari aku apa yang Tuhanmu ajarkan kepadamu. (اويذكر) nasihatmu (فتنفعه الذكرى) nasihat.[233]

Jadi, kedatangan Ibnu Ummi Maktūm adalah untuk belajar agama, mendapatkan nasihat dari ayat-ayat al-Qur'an, yang berguna untuk

---

[231] Muhammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1992), 53.

[232] Imām Al-Qusyairī, *Tafsīr Laṭāif al-Isyārāt,* (Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyah, 2000), Juz 3, 359.

[233] Ibn Bayya', *Tafsīr al-Wāḥidī.*

membersihkan diri dan menghapus dosa-dosa selama ini. Belajar cara bertaubat dengan *taubatan naṣūḥa* yang bisa memperbaiki diri dari dosa-dosa di masa lalu.

Sementara Imām al-Bagawi (w. 516 H) mengutip apa yang disampaikan oleh Ibnu Ummi Maktūm pada Rasulullah saw., untuk mempertegas tujuan kedatangannya itu. Menurut al-Bagawi, "Ibn Ummi Maktūm berkata: "Wahai Rasulullah, bacakan dan ajarkan kepadaku apa yang Allah telah ajarkan kepadamu." Dia meminta kepada Rasulullah secara berulang-ulang. Keinginan keras Ibnu Ummi Maktūm ini tidak lain untuk mendapatkan pelajaran dan nasihat yang berguna untuk menghapus dosa-dosanya di masa lalu dan memperbaiki dirinya di masa depan dengan amal saleh. Al-Bagawi mengatakan, "(Dan tahukah engkau (Muhammad) barangkali dia ingin menyucikan dirinya (dari dosa), yakni membersihkan dari beberapa dosa dan diikuti dengan mengerjakan amal saleh." [234]

Dengan redaksi kalimat yang berbeda dari al-Bagawi, Syekh 'Abdul Qādir Jailāni (w. 561 H.) menghapus satu kata "bacakanlah" dan mempertahankan "ajarkanlah" dalam kata-kata Ibnu Ummi Maktūm. Menurut Syekh 'Abdul Qādir dalam memberi komentar dan mengutip Ibnu Ummi Maktūm, "karena dia tidak tahu siapa saja orang-orang yang ada di sekeliling beliau, dia langsung berkata: "Wahai Rasulullah saw., ajarkan kepadaku sesuatu yang telah diajarkan Allah kepadamu".

Tujuan kedatangan yang ingin membersihkan diri dari dosa ini juga dipertegas oleh pandangan dari Abū 'Abdillah Muhammad bin 'Umar bin Husain al-Rāzī al-Syāfi'ī (w. 606 H) dalam kitabnya *Mafātiḥ al-Gaib*. Al-Rāzī mengatakan:

> "Tafsir *'Abasa* 1-4 ayat 3 ada dua pendapat. Yang pertama, apa yang kamu ketahui tentang keadaan orang yang buta ini? Barangkali den-

---

[234] Abu Husain al-Baghawi, *Tafsīr al-Bagawī*, Jilid 5, (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arobi, 2002), 209.

gan ajaran darimu ia akan bersuci dari kebodohan dan dosa, atau dia mengambil pelajaran sehingga dia memperoleh manfaat dari nasihatmu. Kemudian kamu menjadi ramah kepadanya dalam sebagian ketaatan. Dengan kalimat tersebut maka diharapkan ilmu yang dia peroleh darimu dapat mensucikannya dari hal-hal yang seharusnya tidak dilakukan seperti kebodohan dan maksiat, atau ilmu itu dapat menyibukkannya pada hal-hal yang seharusnya dilakukan seperti ketaatan."[235]

Imām Nāṣiruddīn al-Baiḍāwī (w. 685 H) lebih dekat pada cara pengutipan Syekh 'Abdul Qādir daripada cara pengutipan al-Bagawi, yakni tidak ada kata "bacakanlah" melainkan "ajarkanlah". Al-Baiḍāwī mengatakan, "Kemudian Ibn Ummi Maktūm berkata, "Wahai Rasulullah tolong ajarkan kepadaku tentang apa yang telah Allah berikan kepadamu", dan itu dilakukan dengan berulang-ulang oleh Ibn Ummi Maktūm."[236]

Abū al-Barākāt an-Nasafi (w. 710 H) pun senada dengan al-Baiḍāwī, di mana Ibnu Ummi Maktūm minta diajari apa yang Allah ajarkan pada Nabi. An-Nasafi menjelaskan, "Dia (ibnu Ummi Maktūm) berkata: wahai Rasul ajarkan kepadaku apa yang telah Allah ajarkan kepadamu."[237]

Beda halnya dengan Imām Alāuddin al-Khāzin (w. 741 H.), yang lebih cenderung pada penafsiran al-Bagawi daripada al-Jailāni, al-Baiḍāwī, maupun al-Nasafi. Bagi al-Khāzin, Ibnu Ummi Maktūm meminta Nabi untuk membacakan dan mengajarkan apa yang telah dibacakan dan diajarkan Allah pada Nabi. Al-Khāzin mengatakan, "Kemudian Ibn Ummi Maktūm berkata: wahai Rasulullah, bacakanlah kepadaku serta

---

[235] Abū Abdillāh Muhammad bin Umar bin Ḥusain al-Rāzī al-Syafi'ī, *Mafātiḥ al-Gaib*, jilid 30, (Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-'Arabi, 1995), 581.

[236] Abdullāh bin Umar al-Baidawi, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, Juz 4, (Istanbul: Maṭba'ah Usmaniyah, 1896), 84.

[237] Abu al-Barakat Abdullāh bin Ahmad bin Mahmud Al-Nasafi, *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqāiq al-Ta'wīl,* juz 2, (Beirut: Dar Al Kutub Al Ilmiyah, 2014), 768.

ajarkanlah kepadaku tentang apa yang telah Allah ajarkan kepadamu. Hal itu diulang-ulang oleh Ibn Ummi Maktūm."[238]

Aḥmad bin Muḥammad bin Mahdī (w. 1222 H.) memberikan penjelasan lebih detail lagi dari apa yang diinginkan oleh 'Abdullāh Ibnu Ummi Maktūm. Menurut Ibnu Mahdi ini, Ibnu Ummi Maktūm ingin mendapatkan keterangan dari Rasulullah tentang perintah-perintah agama. Dalam menjelaskan perihal Ibnu Ummi Maktūm ini, Ibnu Mahdi mengatakan: "Ia meminta kepada Rasulullah untuk mengajarinya perihal perintah agamanya sebagaimana Allah telah mengajarkannya kepada beliau." Dengan mendapatkan penjelasan tentang perintah-perintah Allah inilah, menurut Ibnu Mahdi, Ibnu Ummi Maktūm ingin sekali membebaskan dirinya dari kebodohan dan ketidaktahuan.

Karenanya, Ibnu Mahdi menafsiri surah *'Abasa* 1-4 tersebut sebagai berikut: "Apa yang memberitahukan kepadamu tentang keadaan orang buta ini? Sehingga engkau berpaling darinya. (لعله يزكى) barangkali dia ingin membersihkan dirinya dari kebodohan dengan mendengarkan nasihat darimu."[239]

Al-Alūsiy (w. 1270 H.) lebih dekat dengan pendapat al-Khāzin, yakni bahwa Ibnu Ummi Maktūm datang untuk diperdengarkan bacaan-bacaan al-Qur'an dan diajari nasihat-nasihat. Menurut al-Alūsiy, "Kemudian Ibnu Maktūm berkata: wahai Rasulullah bacakanlah kepadaku dan ajarkanlah kepadaku tentang apa yang sudah diajarkan Allah kepadamu." Pendapat bahwa Ibnu Ummi Maktūm meminta dibacakan wahyu-wahyu Allah yang sudah diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. ini, senada dengan pandangan Syekh Nawani al-Bantani (w. 1897), yang mengatakan: "Ibnu Ummi Maktūm berkata:

---

[238] Al-Khazin, *Lubab al-Ta`wīl fi Ma'ani al-Tanzīl,* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah), 2004.

[239] Abu Abbas, *Tafsīr Baḥrul Madīd*, Jilid. (Beirut: Dar Kutub al-Ilmiah, 2002), 237.

wahai Rasulullah saw., bacakan dan ajarkanlah kepadaku apa yang sudah diajarkan Allah Swt kepada engkau”.[240]

Imām Darwazah Muḥammad ‘Izzat (w. 1404 H) dalam *al-Tafsir al-Ḥadis* bahwa tujuan ‘Abdullāh ibnu Ummi Maktūm adalah untuk mendapatkan pelajaran tentang agama sebagai tambahan atas apa yang sudah diketahui sebelumnya. ‘Izzat mengatakan dalam mengomentari tujuan Ibnu Ummi Maktūm sebagai: “Orang buta yang Muslim dan takut kepada Allah, yang tujuan datangnya ialah untuk memperoleh atau mencari tambahnya pemahaman tentang Islam.”[241]

Alhasil, sekalipun para ulama berbeda-beda tentang rincian detail tujuan kedatangan Ibnu Ummi Maktūm dalam menghadap Rasulullah saw., tetapi semua ulama bersepakat bahwa ia datang untuk keperluan belajar agama, mengetahui perintah Allah Swt yang sudah diwahyukan, dan semua itu akan berguna bagi dirinya, untuk menata hidup menjadi lebih baik di masa depan dan menghapus dosa-dosanya di masa lalu. Semua itu karena satu tujuan yaitu belajar agama dan al-Qur’an.

3. *Ta’dīb* dan Nilai Akhlak dari Rasulullah saw

Rasulullah saw. adalah teladan bagi umat muslim. Aspek kemanusiaannya kadang kala muncul pada saat belum ada wahyu turun atau pedoman yang sudah dipatok oleh Allah Swt. Hal itu terlihat dari sikap Rasulullah saw. yang berbeda antara sebelum turun wahyu dan sesudah turun wahyu, khususnya yang berkenaan dengan surah *‘Abasa* 1-4. Ibnu ‘Abbās mengatakan, “Nabi memalingkan wajah darinya (‘Abdullāh Ibnu Ummi Maktūm) karena kesibukannya bersama tiga orang (al-‘Abbās bin ‘Abdul Muṭṭalib, Umayyah bin Khalaf al-Hajmi,

---

[240] Muhammad Nawawi al-Bantani, *Marāḥ Labīd*, Jilid. 2, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), 603.

[241] Darwazah Muhammad Izzat, *al-Tafsīr al-Ḥadīs*, (Kairo: Dar Ihya Al-Kutub Al-‘Arabiyah, 1383 H), 121.

dan Ṣafwān bin Umayyah bin Khalaf) tersebut, lalu turunlah surah *'Abasa* 1-4."[242]

Al-'Abbās, Umayyah dan Ṣafwān adalah pembesar Quraisy di mana Rasulullah saw. sangat berharap tiga pembesar ini masuk Islam. Sayangnya, Abdullāhā ibnu Ummi Maktūm tiba-tiba datang menyela dan membuat Rasulullah saw. memalingkan muka.

Ibnu Nu'aim al-Naisābūri tidak saja menyebutkan bahwa Rasulullah saw. berpaling muka, melainkan juga menambahkan penjelasan bahwa Rasulullah bermuka masam dan melanjutkan perbincangannya dengan para pembesar Quraisy. Al-Naisābūri mengatakan, "Maka Rasulullah berpaling dan wajahnya terlihat masam, kemudian beliau kembali berbicara kepada orang-orang yang diajak beliau bicara tadi, maka turunlah ayat ini."[243]

Al-Bagawi berbeda dari Ibnu 'Abbās tentang orang-orang yang sedang diajak bicara oleh Rasulullah saw. Al-Bagawi mengatakan: "Rasulullah yang saat itu memohon kepada 'Utbah ibn Rābi'ah, Abū Jahal, Ibn Hisyām, 'Abbās ibn 'Abdul Muṭṭalib, Ubay ibn Khalaf dan saudaranya Umayyah; Rasulullah mengajak mereka menyembah Allah dan berharap mereka memeluk Islam."[244]

Al-Bagawi menambahkan nama-nama baru seperti 'Utbah, Abū Jahal, Ibnu Hisyām, dan Ubay, yang tidak disebut oleh Ibnu 'Abbās. Setelah menambahkan nama-nama baru, al-Bagawi menjelaskan perspektif baru tentang bagaimana sikap Rasulullah saw. terhadap Ibnu Ummi Maktūm. Al-Bagawi mengatakan:

---

[242] Abdullāh bin Abbas bin Abdul Mutṭṭalib, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr ibn 'Abbas,* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah) 635.

[243] Abū al-Ḥasan Ali bin Ahmad an-Naisāburī, *Tafsīr al-Waḥidī al-Naisāburī al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, juz 4, (Beirut: Dar Al Kutub Al Ilmiyah, 1994), 422.

[244] Abu Husain al-Baghawi, *Tafsīr al-Bagawī*, Jilid 5, (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, 2002), 209.

"Tampak kekesalan pada wajah Rasulullah saw. Rasulullah memotong perkataannya dan berkata pada dirinya sendiri: *dia berkata adakah di antara mereka ini seorang yang pemberani: sesungguhnya pengikutnya adalah orang-orang yang buta, budak dan orang-orang rendah*. Rasulullah pun memasang wajah masam dan memalingkan wajahnya; kembali kepada orang-orang yang mengajaknya bicara, maka turunlah ayat ini. Adapun Rasulullah setelah turunnya ayat ini beliau menghormatinya dan berkata : selamat datang kepada orang yang menyebabkan aku diperingatkan oleh Allah Swt karenanya, beliau juga bertanya mengenai kabar dan sebab kedatangannya."[245]

Gambaran bahwa Rasulullah saw. berpaling dengan bermuka masam ditambahi dengan hati pikiran Rasulullah yang bergumam sendiri. Berikutnya ada Abū al-Qāsim al-Zamakhsyari (w. 538 H.), yang menambahkan daftar nama-nama pembesar Quraisy di sekitar Nabi. Menurutnya, "Rasulullah sedang bersama para pembesar Quraisy, yakni 'Utbah dan Syaibah anak Rābi'ah, Abū Jahl bin Hisyām, al-'Abbās bin 'Abdul Muṭṭalib, Umayyah bin Khalaf, al-Wālid bin al-Mugīrah."[246]

Al-Zamakhsyari menambahkan nama-nama baru yang tidak disebut oleh Ibnu 'Abbās maupun al-Bagawi, yakni: Syaibah dan al-Wālid. Setelah menambahkan nama-nama pembesar Quraisy, al-Zamakhsyari menambahkan jenis lain sikap Rasulullah saw. terhadap Ibnu Ummi Maktūm. Menurutnya, "Rasulullah marah karena dia (Ibnu Ummi Maktūm) menyela perkataannya, wajahnya jadi masam, berpaling darinya, dan turunlah surah ini." Setelah itu Nabi menghormatinya. Jika Nabi melihatnya, dia akan berkata: "Selamat datang wahai orang yang karenanya Allah menegurku", "apakah kamu membutuhkan sesuatu?".

Nabi meminta menggantikannya menjadi imam salat sebanyak dua kali. Jadi, al-Zamakhsyari tidak saja menyebut Nabi berpaling,

---

[245] *Ibid.*

[246] Muḥammad Abū Mūsá, *Al-Balāgah al-Qur'aniyah fī Tafsīr al-Zamakhsyarī wa Aṡarīhā fī al-Dirāsāt al-Balagiyah*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1974), 372.

bermuka masam, dan kesal melainkan pada level kemarahan.[247] al-Zamakhsyari mengatakan:

> "ayat 1 surah *'Abasa* 1-4 ini turun ketika Rasulullah saw. sedang berbincang dengan Utbah bin Rābi'ah, Abu Jahal bin Hisyām, dan al-'Aṣ bin 'Abdul Muṭṭalib. Rasulullah kala ini ingin sekali mereka beriman. Tiba-tiba datang seorang laki-laki buta (a'ma) bernama 'Abdullāh bin Ummi Maktūm berseru kepada mereka semua dan meminta Rasulullah saw. membacakan satu ayat al-Quran. Lalu Rasulullah saw. berpaling darinya dengan bermuka masam, seraya tidak suka dengan kata-kata Ibnu Ummi Maktūm tersebut dengan berpaling lagi para orang-orang kafir tersebut. Setelah Rasulullah saw. selesai dengan kebutuhannya, dan kembali ke rumahnya, Allah mengambil sebagian pandangan Nabi (membuatnya rabun-pent) dan membuat kepalanya pening. Lalu turunnya ayat *'Abasa* 1-4 ini. Setelah itulah, Rasulullah memuliakan Ibnu Ummi Maktūm dan berbicara lagi dengan. Rasul bertanya: "apa hajatmu?". Selesai."[248]

Penjelasan dari al-Zamakhsyari di atas tampak lebih cenderung melepaskan diri dari konsep '*iṣmah al-rasūl.* Bahkan, al-Zamakhsyari ekstrim dalam menyebutkan Allah menjadikan pandangan Nabi-Nya sedikit kabur dan kepalanya menjadi pening, lantaran merasa bersalah karena berpaling dan bermuka masam kepada Abdullāh ibnu Ummi Maktūm. Setelah Allah menjatuhkan hukuman itu, ayat al-Qur'an turun dan mengubah sikap Rasulullah yang lebih ramah kepada 'Abdullāh Ibnu Ummi Maktūm, serta mengajaknya bicara.

Tafsir berupa kemarahan Rasulullah saw. dari al-Zamakhsyari ini didukung oleh penafsiran Syekh 'Abdul Qādir al-Jailāni. Menurut al-Jailāni, "Beliau (Rasulullah) tidak menghiraukannya (Ibnu Ummi Maktūm) dan tetap menyibukkan diri dengan orang-orang kaya. Maka Ibnu Ummi Maktūm bertanya kembali sampai akhirnya Nabi saw.

---

[247] Abū 'Ali 'Umar Sakuni, *al-Tamyīz li mā Awda'ahu al-Zamakhsyarī min al-I'tizāl fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2005), 304.

[248] Jamāluddīn al-Zila'i, "Kitāb Takhrīj al-Ahādis̀ wa al-Atsar al-Waqi'ah fī al-Kasysyaf li al-Zamakhsyarī," (*Disertasi*--Jami'ah Ummul Qura, Makkah, 1419), 1204.

marah dan mengernyitkan dahinya, sehingga jadilah beliau sebagai orang yang bermuka masam." Syekh 'Abdul Qādir al-Jailāni menambahkan, "Akhirnya dalam dialog tersebut muncul berbagai celaan dari para pemuka Mekah yang menyatakan bahwa para pengikut beliau tidak lain hanyalah orang-orang yang lemah, buta, dan miskin. Inilah yang dialami Nabi saw. sampai akhirnya Allah memberi wahyu kepadanya, sebagai bentuk teguran sekaligus pelajaran bagi beliau atas sikapnya terhadap Ibnu Ummi Maktūm."[249]

Di sini dapat dilihat bahwa kemarahan Rasulullah saw. lantaran kehadiran Ibnu Ummi Maktūm menimbulkan prasangka di hati para pembesar Quraisy yang kaya-raya, bahwa umat Muslim diikuti oleh orang yang tunanetra, lemah, dan miskin. Penekanan Syekh 'Abdul Qādir al-Jailāni adalah perbedaan kelas sosial; kaya versus miskin, kuat versus lemah.

Abū al-Barākāt an-Nasafi (w. 710 H) juga sependapat dengan pandangan bahwa Rasulullah saw. bersikap marah kepada Ibnu Ummi Maktūm. Al-Nasafi mengatakan, "Wajah Nabi terlihat marah dan memotong pembicaraanya sehingga turunlah ayat ini."[250] Pandangan lain yang berbeda dari al-Nasafi adalah pandangan al-Khāzin (w. 741 H.), yang mengatakan: "Nabi nampak kesal kepadanya karena pembicaraannya telah dipotong oleh Ibn Ummi Maktūm."[251]

Al-Khāzin menambahkan, "Setelah turunnya ayat ini Rasulullah berubah menjadi sangat menghormati Ibn Ummi Maktūm, dan selalu berkata ketika bertemu dengan Ibn Ummi Maktūm, "Selamat datang, wahai orang yang denganmu Allah menegurku, adakah yang bisa saya bantu?". Kemudian Nabi juga pernah menjadikan Ibn Ummi Maktūm

[249] Abdul Qadir al-Jailani, *Tafsīr al-Jailanī,* 363.

[250] 'Abdullāh ibn Ahmad ibn Mahmud al-Nasafi, *Tafsīr al-Nasafi,* Juz. 3, (Lebanon: Dar al-Nafais, 1996), 601.

[251] 'Alāuddin 'Alī bin Muhammad bin Ibrāhīm bin Umar asy-Syuyukhi Abu al-Ḥasan, *Lubāb al-Ta'wīl Fī Ma'ānī al-Tanzīl,* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Alamiyah, 1415 H), 394.

sebagai wakil imam salat sebanyak dua kali ketika perang *Gazwah* di Madinah. Kemudian Ibn Ummi Maktūm juga termasuk salah satu orang Muhajirin yang awal. Dan dikatakan bahwa Ibn Maktūm mati syahid di Quds."[252]

Pandangan al-Alūsiy senada dengan al-Khāzin, bahwa pembicaraan Nabi dipotong olehs Ibnu Ummi Maktūm. Syihābuddīn al-Alūsiy (w. 1270 H.) mengatakan: "Nabi menjadi tidak suka karena pembicaraannya telah dipotong dan kemudian Nabi bermuka masam serta memalingkan wajah beliau."[253] Syekh Imam Nawawi al-Bantani juga mendukung pendapat ini, bahwa perbuatan Ibnu Ummi Maktūm yang memotong pembicaraan Nabi adalah alasan Nabi bermuka masam. Al-Bantani mengatakan, "Nabi saw. tidak menyukai hal itu karena telah memotong obrolan beliau dengan para pembesar Quraisy, dan Nabi saw. bermuka masam, serta berpaling darinya maka turunlah ayat ini."[254]

Sebagai penutup, penting disampaikan pandangan KH. Bisri Musthofa, yang mengatakan: "Nabi saw. sendiri merasa berat untuk menghentikan diskusi dengan orang-orang tersebut, karena apabila orang-orang tersebut masuk Islam maka keislaman mereka akan menarik banyak orang untuk masuk Islam. Kemudian Allah Swt menurunkan ayat-ayat ini yang berbunyi: Nabi saw. bermuka masam, beliau berpaling karena datangnya seorang yang buta. Apakah engkau tahu? Siapakah yang memberitahukan bahwa mungkin orang buta ini adalah orang yang baik atau orang yang menerima nasihat, sehingga nasihat itu bisa manfaat baginya. Siapa yang tahu?"[255]

---

[252] Alibin Muhammad al-Khazin al-Baghdadi, *Lubāb al-Ta'wīl fi Ma'ānī al-Tanzīl*, Juz 4, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2014), 1-4.

[253] Syihābuddīn Mahmud bin Abdullāh al-Ḥusniy al-Alusiy, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa al-Sab'u al-Masānī*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Alamiyah, 1415 H), 241.

[254] Muhammad Nawawi al-Bantani, *Marāḥ Labīd*, Jilid. 2, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), 603.

[255] Bisri Muthofa, *al-Ibriz* (Kudus: Menara Kudus), 2208.

Untuk itulah, pandangan yang cukup representatif menggambarkan persoalan di sini disampaikan oleh Imām al-Rāzi (w. 606 H.) dalam kitab tafsirnya *Tafsīr Mafātiḥ al-Gaib,* al-Rāzi mengatakan:

> "Al-Rāzi mengajukan beberapa pertanyaan kritis terkait ayat dan *asbāb al-nuzūl*nya. *Pertama*, bagaimana Allah Swt bisa menegur Rasulullah saw., yang sedang ingin mendidik Ibnu Ummi Maktūm? Kami berpendapat, Ibnu Ummi Maktūm ini memiliki hak untuk mendapatkan pendidikan dan pelajaran (*ta'dīb*) atas beberapa alasan; sekalipun ia tidak bisa melihat keberadaan orang-orang di forum itu, tetapi ia masih bisa mendengar dengan baik menggunakan telinganya, mengingat betapa seriusnya Rasulullah saw. menghadapi para pembesar Quraisy. Jadi, keinginan Ibnu Ummi Maktūm agar dirinya didahulukan/diutamakan sehingga memotong perkataan Rasulullah saw. sebelum tujuan dan kepentingan Rasul tuntas, adalah tindakan yang menyakiti Nabi sendiri. Menyakiti Nabi adalah maksiat besar.
>
> *Kedua*, perkara yang paling penting harus didahulukan dari perkara penting, ini prinsip. Ibnu Ummi Maktūm sudah masuk Islam dan sudah belajar Islam, ia tidak begitu perlu pada pendidikan agama. Sedangkan para pembesar Quraisy tersebut belumlah beragama Islam, sementara keislaman mereka akan menjadi sebab bagi keislaman orang banyak. Menyelanya Ibnu Ummi Maktūm adalah sebab bagi tersendatnya tujuan paling besar tersebut, hanya demi tujuan kecil. Hal itu tentu terlarang."[256]

Alhasil, sikap Rasulullah saw. pada Ibnu Ummi Maktūm memang berbeda, sebelum turunnya ayat dan sesudah turunnya ayat dalam surah *'Abasa* 1-4. Sesudah ayat turun, Rasulullah saw. bersikap lembut dan sangat menghormati Ibnu Ummi Maktūm. Namun, sebelum ayat tersebut turun, Rasulullah saw. kesal, kecewa, bahkan hingga level marah, mengernyitkan kening, dan bermuka masam. Kemarahan Rasulullah saw. tidak terlepas dari sikap sosial Ibnu Maktūm sendiri,

---

[256] Fakhruddīn Ibnu Diyauddīn Umar ar-Razi, *Mafātiḥul Gaib,* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), 55.

yang memotong pembicaraan Rasulullah saw., di mana hal itu adalah dampak dari ketidaktahuan Ibnu Ummi Maktūm tentang situasi dan kondisi yang berlangsung. Sebab, secara fisik dia adalah orang yang buta.

Kebutaan inilah yang membuat komunikasi dengan Nabi menimbulkan problem di awal, tetapi sekaligus pintu masuk untuk meningkatkan derajat dirinya di tengah umat muslim. Sampai Rasulullah saw. mengangkat Ibnu Ummi Maktūm menjadi imam salat, dan mati dalam keadaan syahid.

B. Konsep *'Iṣmah Al-Rasūl* dalam Surah *'Abasa* 1-4

1. Pengertian *'Iṣmah Al-Rasūl*

Kesucian Muhammad saw. sebagai pribadi, sebagai Nabi dan rasul, adalah satu konsep keimanan tersendiri yang sejatinya terpisah dari persoalan tafsir atas surah *'Abasa* 1-4 ini. Namun, konsep kesucian atau keterjagaan Nabi dari berbuat dosa menjadi penting karena dapat dijadikan latar belakang untuk memecahkan persoalan apakah mungkin Rasulullah saw. berpaling wajah dan bermuka masam, ataukah tidak mungkin. Kemungkinan dan tidaknya Rasulullah berbuat demikian sangat menentukan dalam menetapkan siapa *mukhāṭab* dalam surah *'Abasa* 1-4 di atas.

Di dalam al-Qur'an, ada banyak ayat yang menyebutkan kesucian sifat Rasulullah saw. ini, antara lain Allah Swt berfirman: *"Sungguh telah datang kepada kalian seorang Rasul dari kaum kalian sendiri, berat terasa olehnya penderitaan kalian, sangat menginginkan (kebaikan) bagi kalian, amat belas kasihan lagi penyayang terhadap orang-orang mukmin."* (QS. al-Taubah (9) : 128).[257] Allah juga berfirman bahwa misi risalah dan *bi'sah* adalah simbol bagi anugerah dari Allah kepada manusia (QS. Āli 'Imrān (3): 164).[258] Allah Swt berfirman dalam rangka menjelaskan

[257] Kementerian Agama RI, al-Qur'an dan Terjemah, (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2019), 284.

[258] *Ibid.*, 96.

bahwa kedatangan Rasulullah saw. sebagai pembawa kabar gembira kepada umatnya (QS. al-Aḥzāb (33): 45-46).[259]

Seorang Nabi yang diutus membawa kabar gembira dan anugerah Allah itu, disebutkan memiliki sifat yang sangat mulia. Allah Swt berfirman: *''Dan sesungguhnya kamu (Muhammad) benar-benar berbudi pekerti yang baik.''* (QS. al-Qalam (68) : 4).[260] Ayat lain memperjelas bahwa sifat mulia utusan tersebut dapat dijadikan teladan bagi umatnya (QS. al-Aḥzāb (33) : 21).[261]

Keteladanan Rasulullah saw. dalam hal akhlak, budi pekerti, dan moralitas bukan saja bagi umatnya semata, melainkan bagi seluruh alam semesta. Karena, misi dakwah Islamiah adalah bagi seluruh alam (QS. al-Anbiyā' (21): 107).[262] Rasulullah saw. sendiri bersabda: *"Tuhan telah mendidikku, lalu memperbagus pendidikanku"*[263]

Sekalipun Rasulullah saw. pernah berbuat salah, disengaja atau tidak, di masa lalu maupun di masa depan, Allah Swt telah menjamin untuk mengampuninya (QS. al-Taubah (9) : 43),[264] dan QS. al-Taubah (9) : 117).[265]

Semua ayat di atas menceritakan tentang kesucian dan keterjagaan Rasulullah saw. dari perbuatan dosa, di mana hal ini didukung oleh sebuah hadis riwayat Bukhari sebagai berikut:

> "Telah menceritakan kepada kami al-Ḥasan bin 'Abdul 'Azīz Telah menceritakan kepada kami 'Abdullāh bin Yahyā Telah mengabarkan

---

[259] *Ibid.*, 606.

[260] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah,* (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2019), 833.

[261] *Ibid.*, 610.

[262] *Ibid.*, 470.

[263] Muhammad Baqir Al-Majlisi, *Biḥār al-Anwār li Duror Akhbār al-Aimmah al-Asa̋r,* jilid 16, (Beirut; Muassasah al-Wafa', 1983), 210.

[264] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah*, (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2019), 266.

[265] *Ibid.*, 282.

kepada kami Haiwah dari Abū al-Aswād dia mendengar ʻUrwah dari Āʻisyah r.a. bahwa Nabi Ṣallallahu ʻalaihi wasallam melaksanakan salat malam hingga kaki beliau bengkak-bengkak. Āʻisyah berkata: Wahai Rasulullah, kenapa Anda melakukan ini padahal Allah telah mengampuni dosa Anda yang telah berlalu dan yang akan datang? Beliau bersabda: "Apakah aku tidak suka jika menjadi hamba yang bersyukur?" Dan tatkala beliau gemuk, beliau shalat sambil duduk, apabila beliau hendak rukuk maka beliau berdiri kemudian membaca beberapa ayat lalu rukuk." (HR. Bukhārī, nomor 4460).[266]

Hadis Bukhārī di atas tidak tunggal, tetapi banyak hadis lain yang juga mendukung konsep *ʻiṣmah al-rasūl* ini (keterjagaan dari dosa dan maksiat).

"Telah menceritakan kepada kami Qutaibah bin Sa'id telah menceritakan kepada kami Abū ʻAwānah dari Ziyād bin ʻIlāqah dari al-Mughīrah bin Syuʻbah: Nabi Ṣallallahu ʻalaihi wasallam shalat hingga kedua kaki beliau bengkak, dikatakan pada beliau: Apa Tuan memaksakan ini padahal Allah telah mengampuni dosa yang terlalu dan yang dikemudian. Beliau menyahut: "Apakah aku tidak menjadi hamba yang bersyukur?" (HR. Muslim, nomor 5044).[267]

Hadis berikutnya:

"Telah menceritakan kepada kami Hisyām bin ʻAmmār berkata, telah menceritakan kepada kami Ṣufyān bin ʻUyainah dari Ziyād bin ʻIlāqah ia mendengar al-Mughīrah berkata, "Rasulullah Ṣallallahu ʻalaihi wasallam berdiri (salat) hingga bengkak kedua kakinya, dikatakan kepada beliau, "Wahai Rasulullah, dosamu telah diampuni baik yang lalu atau yang akan datang! " beliau menjawab: "Tidak bolehkah aku menjadi hamba yang bersyukur. "(HR. Ibnu Mājah, nomor 1409).[268]

[266] Ṣahīh Bukhārī, *Kitāb Tafsīr al-Qur'ān, Bāb Liyagfira Laka Allāhu mā Taqaddama min Zanbika wa mā Taakhkhara wa Yutimma Ni'matahū,* no. 4460.

[267] Ṣahīh Muslim, *Kitāb Ṣifatu al-Qiyāmatu wa al-Jannatu wa al-Nāru, Bāb Ikhāṣru al-A'māli wa al-Jihādi fī al-ʻIbādati,* no. 5044.

[268] Sunan Ibn Mājah, *Kitāb Iqāmatu al-Ṣalatu wa al-Sunnatu fihā, Bāb Mā Jāa fī*

Atau hadis yang berbunyi:

> "Telah menceritakan kepada kami Ṣufyān dari Ziyād bin 'Ilāqah ia mendengar al-Mughīrah bin Syu'bah dan berkata, "Rasulullah Ṣallallahu 'Alaihi Wasallam berdiri salat hingga kedua telapak kakinya bengkak. Maka dikatakanlah kepada beliau, "Wahai Rasulullah, bukankah Allah telah mengampuni apa-apa yang telah berlalu dari dosamu?" beliau menjawab: "Apakah aku tidak boleh untuk menjadi hamba yang bersyukur?" (HR. Aḥmad, nomor 17488).[269]

Semua hadis di atas telah diriwayatkan oleh banyak rawi hadis dan semuanya satu spirit yaitu diampuninya Rasulullah saw. dari dosa-dosa yang telah lalu. Mengingat tidak pernah berbuat dosa, maka menjadikan Rasulullah saw. sebagai *ḍamir mukhaṭab* atau orang yang dituju oleh surah *'Abasa* 1-4 ayat 1 adalah hal yang bertentangan dengan misi Rasulullah saw., yakni menyempurnakan akhlak umat manusia di muka bumi. Penyeru moral mustahil melanggar sistem nilai moralitas itu sendiri. Dalam konteks ini, Rasulullah saw. bersabda: *"Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak-akhlak mulia."* (HR. Aḥmad).[270]

Kepada umat Islam seluruhnya, Rasulullah saw. sendiri berpesan: *"Kaum mukminin yang paling sempurna imannya adalah orang yang paling baik akhlaknya."* (HR. Aḥmad).[271]

Tujuan moral dan membangun akhlak mulia yang terkandung dalam misi dakwah Islamiah Rasulullah saw., membuat mustahil memandang Rasul sendiri sebagai pelaku yang tidak bermoral. Sementara prinsip berdakwah, termasuk menyerukan Islam kepada Ibnu Ummi Maktūm

---

Ṭūli al-Qiyāmati fī al-Ṣalati, no. 1409.

[269] Musnad Ahmad, *Kitāb Awwalu Sanad al-Kūfayaini, Bāb Hadīṡ al-Mugīratu ibn Syu'bati*, no. 17488.

270 Musnad Aḥmad, Kitāb Al-Muksirīn min al-ḥahābah, Bāb Hadīsḥ Abī Hurairah, no. 8595.

[271] Musnad Aḥmad, *Kitāb Al-Muksirīn min al-Ṣahābah, Bāb Hadīṡ Abī Hurairah*, no. 10397.

maupun para pembesar Quraisy, sudah diajari oleh Allah Swt (QS. al-Naḥl (16): 125).[272]

Dari sini dapat dipahami alasan sebagian ulama mufasir begitu kokoh memegang teologi *'iṣmah al-rasūl*. Mereka mencoba untuk tidak menyebut Rasulullah saw., sebagai *mukhāṭab* dari ayat *'Abasa* 1-4 *wa Tawallā.* Sebab, seorang pribadi mulia seperti Rasulullah saw., mustahil memiliki wajah masam dan berpaling wajah dari umat yang ingin belajar agama. Tindakan berpaling wajah dan bermuka masam tidak dapat diterima secara moral dan rasional sebagai salah satu sifat Nabi yang dijaga oleh Allah Swt.

Sebagai penutup tentang konsep *'iṣmah al-rasūl* ini, pendapat dari Ayatullāh al-Uẓmā al-Syekh Nāṣim Makārim al-Syīrazi, dalam kitabnya *Al-Amṣāl fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munazzal,* mengatakan Rasulullah saw. memikul dua tanggung jawab sekaligus salah satunya memberikan bimbingan kepada umatnya, mengarahkan mereka dan menuntun ke jalan yang benar. *Kedua*, Rasulullah saw. tidak boleh memiliki hati yang kasar dalam berdakwah dan mengajak manusia menuju Tuhan. Ayat di atas adalah bukti bahwa Rasullah saw. dilarang memiliki sikap dan tindakan yang dapat membuat orang-orang di sekitarnya bercerai-berai.[273]

Dengan seluruh tanggung jawab inilah maka mustahil Rasulullah saw. terjerumus pada perilaku yang tidak bisa diterima secara moral, dosa, maksiat, apalagi sampai menyakiti hati sesama manusia. Inilah konsep *'iṣmah al-rasūl,* yang berpengaruh besar bagi pembentukan *episteme* atau nalar berpikir Muslim dalam memahami surah '*Abasa*. Sebagaimana al-Qummi tidak mau menyebut Rasulullah saw. bermuka masam dan berpaling wajah dari seorang penyandang disabilitas, 'Abdullāh

---

[272] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah*, (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2019), 391.

[273] Ayatullah al-Syekh Nashim Makārim al-Syirāzī, *al-Amṣal fī Tafsīr Kitab Allah al-Munazzal,* jilid 12, (Beirut: al-Amirah, 2005), 424.

ibnu Ummi Maktūm, maka itulah bukti *episteme 'iṣmah al-rasūl* ini menentukan cara pandang sang mufasir sendiri.

2. Perbedaan *Mukhāṭab* Surah *'Abasa* 1-4

Dengan memperhatikan seluruh model penafsiran para ulama, tidak sedikit tokoh mufasir yang berbeda dari pandangan *mainstream*. Penafsiran terhadap ayat-ayat *'Abasa* 1-4 menjadi tidak tunggal karena di sana muncul versi lain yang mengusung konsep *'iṣmah al-rasūl*. Tidak adanya penafsiran yang tunggal ini, dalam buku ini, disebut sebagai pluralitas tafsir di era klasik. Artinya, jika para mufasir mayoritas memandang bahwa Rasulullah saw. bersikap negatif terhadap Ibnu Ummi Maktūm sebelum wahyu surah *'Abasa* 1-4 diturunkan, ada ulama lain yang berpandangan bahwa figur yang bermuka masam dalam *'Abasa* 1-4 bukanlah pribadi Rasulullah saw., melainkan Usman bin Affan.

Salah satu penafsiran yang menarik dalam konteks heterodoksi tafsir ini adalah pandangan interpretatif dari 'Alī bin Ibrāhīm al-Qummī (w. 339 H) dalam kitabnya *Tafsīr al-Qummī*. Sebab, dari sekian banyak mufasir hanya al-Qummī yang berbeda. Menurut al-Qummī, orang yang berwajah masam dan berpaling dari Abdullāh ibnu Ummi Maktūm bukanlah Rasulullah saw. melainkan sahabat 'Uṡmān bin 'Affān r.a. Al-Qummī mengatakan: "Surah ini turun untuk sahabat 'Uṡmān dan Ibn Ummi Maktūm. Ibn Ummi Maktūm, seorang yang buta, memanggil Rasulullah dan dia datang kepada Rasul bersama para sahabatnya, termasuk 'Uṡmān. Lalu Rasulullah memperkenalkannya (Ibnu Ummi Maktūm) kepada 'Uṡmān, kemudian 'Uṡmān berwajah masam dan berpaling. Maka turunlah *'Abasa* 1-4 *wa tawallā,* dia berwajah masam dan berpaling yaitu 'Uṡmān, karena seorang buta telah datang kepadanya. Tahukah kamu barangkali dia ingin membersihkan dirinya? Yaitu akan menjadi suci dan baik. Atau dia akan akan mendapatkan pengajaran,

menurut al-Qummī Rasulullah mengingatkannya, lalu pelajaran itu memberi manfaat kepadanya."[274]

Al-Qummī wafat tahun 307 Hijriah sebagai tokoh yang produktif. Di antara karangan-karangan al-Qummī adalah: *al-Nāsikh wa al-Mansūkh, Kitāb Qurb al-Isnād, Kitābul al-Syarāi', Kitāb al-Ḥaiḍ, Kitāb al-Tauḥīd wa al-Syirk, Kitāb Faḍāil Amīr al-Mu'minīn*, dan tentunya *Tafsīr al-Qummī* ini sendiri. Walaupun demikian, penisbatan kitab *Tafsīr al-Qummī* ini pada Abul Ḥasan 'Alī masih kontroversial.

Beberapa ulama terkemuka mempercayai tafsir ini adalah karya al-Qummī sendiri. Para ulama yang percaya hal itu antara lain: Najasyi dan Syekh al-Ṭūsi yang meyakini bahwa penulis kitab tafsir ini adalah 'Alī bin Ibrāhīm. Sebagian ulama-ulama pada masa dahulu seperti Syekh Ṭusi dalam *Tahzīb al-Aḥkām*,[275] 'Allāmah al-Hillī dalam *Sa'd al-Su'ūd,*[276] Syekh Ṭabarsi dalam *I'lām al-Warā*,[277] Ibnu Syahr Asub dalam *al-Manāqib* banyak menukil dari kitab ini dan merupakan sumber-sumber dari berbagai referensi setelah *Kutub al-Arba'ah, Majma' al-Bayān, Tafsīr al-Ṣāfi, Wasāil al-Syi'ah, Biḥar al-Anwār* dan lainnya. Kebanyakan ulama pada zaman dahulu menaruh kepercayaan terhadap tafsir ini.[278]

Sementara itu, beberapa ulama lain tidak percaya bahwa *Tafsir al-Qummī* adalah karya 'Alī bin Ibrāhīm al-Qummī. Agha Buzurg Tehrani meyakini bahwa semua pembahasan-pembahasan yang ada dalam kitab tafsir ini bukan merupakan karya 'Alī bin Ibrāhīm al-Qummī semua.[279]

---

[274] Abu Hasan Ali bin Ibrahim al-Qumī, *Tafsīr al-Qur'ān*, jilid 3, (Qum: Muassasah al-Imam al-Mahdi, 1435 H.), 1131.

[275] Muhammad bin Hasan Ṭūsī, *Tahẓīb al-Aḥkām*, jlid. 4, (Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyah, 1406 H), 49 dan 50.

[276] Alī bin Mūsa Sayid bin Thawus, *Sa'd al-Su'ūd*, (Qom: Radhi, 1405 H), 83-90.

[277] Faḍl bin Ḥasan Thabarsi, *I'lām al-Warā bi A'lām al-Hudā,* jld. 1, (Qom: Al al-Bait, 1417 H.), 296.

[278] Muhammad bin Ali Ibnu Syahr Asyub, *Manāqib Alī Abī Ṭālib*, jld. 3, (Najaf: al-Maktabah al-Haidariyah, 1376 H.), 33 dan 313.

[279] Agha Buzurg Tehrani, *al-Zari'ah ilā Taṣānif al-Syi'ah*, (Beirut: Dar al-Adhwa,

Pandangan senada disampaikan Muhammad Hadi Ma'rifat[280] dan Hasyim Ma'ruf Husaini[281] bahwa kitab tafsir ini merupakan karya 'Alī bin Ibrāhīm al-Qummī. Dalil mereka yang paling mendasar adalah bahwa kumpulan dari riwayat-riwayat 'Alī bin Ibrāhīm al-Qummī dan riwayat-riwayat Abu Jarūd, ditulis oleh Abul Faḍl 'Abbās bin Muḥammad murid 'Alī bin Ibrāhīm al-Qummī.

Tafsir al-Qummī ini memang mengandung pembahasan yang cukup luas tentang berbagai perdebatan ilmiah. Di antara para ulama yang al-Qummī kutip dan pandangan-pandangan mereka riwayatkan antara lain: Ibrāhīm ibn Hasyīm (ayahnya sendiri), yang berasal dari Kuffah lalu pindah ke Qumm. Sang ayah merupakan orang pertama yang menyebarkan hadis di kota Qumm, dan juga bertemu dengan Imām Riḍa as. Guru lainnya adalah Muḥammad ibn Abī 'Āmir, yang hidup semasa dengan Imām al-Kazīm, al-Riḍa, dan al- Jawad a.s.

Pada masa Hārūn al-Rasyīd, Ibn Abī 'Āmir ini dicambuk oleh al-Sanadī ibn Syāhik. Namun, akhirnya membayar uang jaminan dan selamat. Sejarah juga mencatat bahwa pada masa kekhalifahan al-Ma'mūn, sang khalifah memenjarakan Ibn Abī 'Āmir selama 4 tahun, yaitu setelah wafatnya Imām al-Riḍa a.s.[282]

Manuskrip asli tafsir al-Qummī termasuk tafsir yang jarang ditemukan, hanya dicetak dua kali di Iran pada tahun 1313 Hijriah dan 1315 Hijriah. Keistimewaan tafsir al-Qummī ini di antaranya: merupakan sumber primer dalam ilmu tafsir, riwayatnya berasal dari orang-orang yang jujur (ṣādiqīn), pengarang sezaman dengan Imam al-'Askari, ayah si pengarang adalah sahabat Imām al-Riḍa a.s.; berisikan keutamaan-keutamaan *ahl al-bait*, dan pemahaman yang lebih jelas

---

1402 H.), jld. 4, 302.

[280] Muhammad Hadi Ma'rifat, *Ṣiyānah al-Qur'an min al-Taḥrīf,* (Qom: Intsyarat al-Tamhid, 1428 H.), 187.

[281] Hasyim Ma'ruf Hasani, *Baina al-Taṣawuf wa al-Tasyayu'*, (Beirut: Dar al-Ta'aruf, t.t.), 198.

[282] Hasyim Ma'ruf Hasani, *Baina al-Taṣawuf wa al-Tasyayu',*

dengan penjelasan ulama Ahlulbait. Ilmuwan yang men*tahkik* tafsir al-Qummī ini antara lain: Syekh Aga Bazraq al-Taherani Dam Zilluh al-Ali dan al-Alamah al-Sayyid Thayib al-Musa al-Jaza`iri. Tafsir ini lebih tepat disebut Takwil.[283]

Kitab Tafsir al-Qummī ini penting dijadikan contoh model penafsiran yang mengusung konsep *'iṣmah al-rasūl*, karena menghapus peran Rasulullah saw. dalam surah *'Abasa* 1-4 dan menghadirkan sosok 'Uṡmān bin 'Affān sebagai gantinya. Bukan hanya menghilangkan peran Rasulullah saw. dalam Surah *'Abasa* 1-4 saja, tetapi dalam banyak ayat memang berupaya untuk menonjolkan keutamaan *ahl al-bait* (QS. al-An'ām (6) : 165).[284] Misalnya, tafsir ayat:

> "Dan (ingatlah) ketika Ibrahim diuji Tuhannya dengan beberapa kalimat (perintah dan larangan) lalu Ibrahim menunaikannya. Ibrahimlah orang yang diberi ujian. Dalam Tafsir Imam al-'Askari diriwayatkan dari al-Ṣadiq as. maksud dari kalimat adalah kalimat yang diterima Nabi Adam as dari Allah di mana ia dimaafkan, Nabi Adam as berdoa : Ya Allah aku berdoa demi Muḥammad, 'Alī, Fāṭimah, Ḥasan dan Ḥusain. Kabulkanlah doaku. Lalu apa maksud "menunaikannya" dijawab bahwa maksudnya adalah menunaikannya bagi al-Qa`im as. (QS. al-Baqarah (2) : 124).[285]

Berikutnya:

> "Kami akan memberikan kepada orang-orang yang terzalimi di bumi kemudian Kami jadikan mereka pemimpin dan merekalah yang berhak mewariskan dan Kami lestarikan mereka dan bahwasannya Fir'aun dan bala tentaranyalah yang telah merampas hak-hak dari keturunan Nabi Muhammad saw. Kata "dari mereka", maksudnya dari keturunan Nabi Muhammad saw. "Seharusnya mereka berhati-hati" yaitu dari

[283] *Ibid.*,

[284] Kementerian Agama RI, al-Qur'an dan Terjemah, (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2019), 204.

[285] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah*, (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2019), 259.

> pembunuhan dan beragam siksaan, ayat ini walaupun turun pada Musa as dan Fir'aun, namun ini didahului oleh ayat yang berbunyi, "Kami akan berikan...." maka sesungguhnya objek dalam ayat ini adalah Nabi Muhammad saw. dan Para Pemimpin dari keturunannya. Perumpamaan pertolongan Allah Swt kepada Nabi Musa as terhadap Bani Israil adalah seperti Ahlulbait Rasulullah saw. dari pembunuhan dan siksaan musuh-musuhnya. (QS. al-Qaṣaṣ (28): 5).[286]

Semua upaya tafsir al-Qummī berupaya membersihkan nama baik Rasulullah saw. dan membebaskannya dari tindakan bermuka masam dan berpaling wajah.

Selain al-Qummī, juga ada mufasir klaik lain, yaitu Al-Ṭūsi. Nama lengkap al-Ṭūsi adalah Abū Ja'far Muḥammad al-Ṭūsi (w. 460 H.), salah satu ulama yang dikenal sebagai *Syekh al-Ṭāifah*. Pandangan al-Ṭūsi cukup keras menentang pendapat yang mengatakan bahwa Rasulullah saw. berpaling dan bermuka masam. Pandangan al-Ṭūsi tersebut disampaikan dalam tafsirnya yang berjudul *al-Tibyān al-Jāmi' li 'Ulūm al-Qur'ān*.

Al-Ṭūsi mengatakan pandangan yang mengatakan bahwa *mukhāṭab* ayat 1 surah *'Abasa* 1-4 ini sebagai Nabi saw. adalah pandangan fasid dan yang keliru besar. Sebab, Rasulullah dan keluarganya telah Allah tinggikan derajat mereka, sehingga bagaimana mungkin akan berwajah masam dan berpaling wajah, sementara Allah menyebut Nabi memiliki akhlak mulia (QS. al-Qalam (68): 4), dan jika Nabi bersikap keras hati maka orang-orang akan menghindarinya (QS. Āli 'Imrān (3): 159).[287]

Walaupun tidak terang-terangan seperti al-Qummī dan al-Ṭūsi, karangan Asiruddin Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Yūsuf ibn 'Alī al-Andalūsī Syuhair ibn Abī Hayyān (w. 745 H.) yang berjudul *Tafsīr Baḥr*

---

[286] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah*, (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2019), 305.

[287] Abū Ja'far Muhammad al-Hasan al-Ṭusi, *al-Tibyān fi Tafsīr al-Qur'ān*, jilid 10, (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-Arabi, 1244 H.), 268.

al-Muḥīṭ cukup penting. Ibnu Abī Hayyān ini mengatakan secara halus dengan pendekatan ilmu *nahwiyah*, untuk tetap menjaga kehormatan Nabi Muhammad saw.. Menurutnya, Nabi tidak pantas bermuka masam pada saat ada umatnya ingin belajar agama. Ibnu Abī Hayyān mengatakan, "Lafaz *'Abasa* 1-4 *wa tawallā* datang dengan *ḍamir gaib* yang menunjukkan pada bentuk penghormatan baginya Rasulullah."[288]

Upaya untuk membersihkan nama baik Rasulullah saw., walaupun tidak sejelas al-Qummī juga dilakukan oleh Sayyid Qut}b (w. 1966 H.) dalam *Tafsīr fī Ẓilāl al-Qur'ān*. Ia mengatakan, "…dan berikut adalah sekilas penafsiran surah *'Abasa* 1-4 ayat 1-4. Tafsir ayat 1 dan 2: ayat ini menggunakan bentuk cerita tentang orang ketiga sebagai lawan bicara. Dalam metode ini terdapat isyarat (bukan keterangan tegas), yang disertai ketidaksenangan di sisi Allah.

Allah tidak suka mengarahkan secara langsung perkataan ini kepada kekasih-Nya (Nabi Muhammad). Karena kasih sayang-Nya dan untuk menghormatinya sehingga, tidak diucapkan secara langsung sesuatu yang tidak menyenangkan kepadanya. Kemudian di balik pernyataan ini, sesudah ditutupnya perbuatan yang menyebabkan datangnya celaan atau peringatan ini kepada lawan bicara maka dimulai celaan dengan sedikit tenang."[289]

Sayyid Quṭb dan Ibnu Abī Hayyān sama dalam spirit, yakni penggunaan *ḍamīr gaib* sebagai *ism fā'il* dari dua *fi'l al-muḍāri' 'Abasa* 1-4 dan *tawallā* adalah upaya Allah Swt menghormati *mukhāṭab*-Nya, yakni Rasulullah saw. Sehingga dengan begitu pintu tafsir menjadi terbuka. Karena itu pula, jika al-Qummi memasukkan nama lain, 'Uṡmān bin 'Affān, sebagai *fā'il* yang merepresentasikan *ḍamīr gaib* maka hal itu sah-sah saja. Namun begitu sebagian kitab tafsir lebih bersifat akomodatif

---

[288] Abī Hayyān, *Tafsīr Baḥr al-Muḥīṭ,* jilid 3, (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi,1990), 392-393.

[289] Nurhayati, *Pola Interaksi Antara Guru dan Murid Telaah QS; ABASA Ayat 1-4,* (dalam Jurnal Pendis Volume 1 no. 2, Tahun 2019), 122.

terhadap keragaman pendapat. Dalam artian, pandangan yang menyebut *mukhāṭab* (orang yang diajak bicara/komunikasikan) surah *'Abasa* 1-4 adalah Rasulullah saw., diterima dengan catatan, yakni sebagai salah satu pandangan kelompok minoritas dan lemah.

Sementara pandangan yang menyebut *mukhāṭab* surah *'Abasa* 1-4 bukan Rasulullah saw., melainkan salah satu sahabat Nabi, dianggap sebagai pandangan kelompok mayoritas dan kuat. Hal itu bisa dilihat dalam tafsir *al-Amṡāl fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munazzal,* karangan Ayatullah Syekh Nāṣir Makārim al-Syīrazi (1927-sekarang). Ayatullah Syekh Nāṣir berkata:

> "Ayat-ayat yang penuh berkah ini menjelaskan tentang teguran Allah Swt dengan bentuk narasi yang umum (*syakl ijmāli*), mengenai seseorang yang lebih mengutamakan harta dan kedudukan sosial dibanding mencari kebenaran. Namun, siapakah komunikan (*mukhāt}ab*) yang ditegur oleh Allah tersebut? para mufasir beragam pendapat. Yang paling masyhur di antara para mufasir sebagai berikut: ayat ini turun mengenai 'Abdullāh bin Ummi Maktūm, yang mendatangi Rasulullah saw., sementara Rasul sedang berbincang dengan 'Utbah bin Rābi'ah, Abū Jahal bin Hisyām, al-'Abbās bin 'Abdul Muṭṭalib, Ubai, Umayah bin Khalaf. Rasul mengajak mereka kepada Allah dan berharap keislaman mereka. Lalu 'Abdullāh bin Ummi Maktūm berkata: wahai Rasulullah, bacakanlah dan ajarkanlah padaku apa yang telah Allah ajarkan kepadamu. Seruan ini diulang-ulang dan ia tidak tahu bahwa Rasul sedang sibuk menghadapi orang lain, hingga tampak rasa ketidaksukaan (*al-karāhah*) pada wajah Rasulullah karena Abdullāh bin Ummi Maktūm memotong pembicaraan.
>
> Pendapat kedua tentang turunnya ayat-ayat *'Abasa* 1-4 ini sebagaimana diriwayatkan oleh al-Imam as-Shadiq alaihissalam bahwa ia turun mengenai seorang lelaki dari Bani Umayah, yang kebetulan berada di samping Nabi. Kemudian Ibnu Ummi Maktūm datang. Setelah melihat kedatangan Ibnu Ummi Maktūm, lelaki dari Bani Umayah tersebut merasa jijik (*taqazzara*), kemudian ia berpaling dan berwajah masam. Saat itulah Allah Swt menurunkan wahyu untuk menceritakan perilaku lelaki dari Bani Umayah tersebut, lalu menging-

kari perbuatan semacam itu. Al-Muhaqqir Islam, Imam al-Syarif yang Agung, Imam al-Murtaḍa, mendukung pendapat kedua ini."[290]

Setelah Ayatullah Syekh Nāṣir Makārim al-Syīrazi menyampaikan pandangannya tersebut, ia melanjutkan dengan menjelaskan rasionalisasinya. Pertama, dengan mengutip pandangan Imām al-Murtaḍā, firman Allah Swt ayat 1-2 surah *'Abasa* 1-4 ini tidak secara terang-benderang menyebutkan bahwa *mukhāṭab*-nya adalah Nabi saw. Sebab, bermuka masam dan berpaling wajah bukanlah sifat Rasulullah saw. dalam menghadapi musuh-musuhnya, lantas bagaimana mungkin Rasul akan berperilaku demikian dalam menghadapi orang-orang yang sedang mencari hidayah dan bimbingan? Kedua, ayat 8-10 surah *'Abasa* 1-4 menjadi petunjuk bahwa sifat-sifat demikian memang tidak sedang dikerjakan oleh Rasulullah saw.[291]

Pandangan lain yang juga senada dengan Syekh Nāṣir al-Syīrazi datang dari al-'Allāmah al-Muḥaddiṡ al-Sayyid Hāsyim al-Baḥrāni (w. 1109 H.). Hāsyim al-Baḥrāni ini adalah salah seorang keturunan Nabi yang tinggal di Bahrain. Nama lengkapnya Abū Makārim Sayyid Hasyīm bin Sulaimān bin Ismā'īl al-Kattānī al-Taubalāni al-Baḥrāni. Al-Baḥrāni dalam kitab tafsirnya *al-Burhan fī Tafsīr al-Qur'ān* mengatakan bahwa orang yang bermuka masam dan berpaling wajah dalam ayat 1-2 surah *'Abasa* 1-4 adalah 'Uṡmān, seorang lelaki dari Bani Umayah.[292]

3. Memuliakan Orang Mu'min

Salah satu upaya untuk mendamaikan dua pendapat yang ada dilakukan oleh al-Ṭabarsī. Dalam kitab *Tafsīr Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Abū 'Alī al-Faḍl bin al-Ḥasan al-Ṭabarsi (w. 548 H.)

---

[290] Ayatullah Syekh Nashir Makarim al-Syirazi, *al-Amṡāl fī Tafsīr Kitāb Allah al-Munazzal,* juz 15, (Beirut: Muassasah al-A'la lil Maṭbu'at, t.t.), 71.

[291] Al-Syirazi, *al-Amṡal,* 72.

[292] Hasyim al-Bahrani, *al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān*, jilid 8, (Beirut: Muassasah al-A'la lil Maṭbu'at, 2006), 212.

mengatakan bahwa seandainya pun pendapat pertama (Nabi bermuka masam dan berpaling wajah) itu benar, apakah bermuka masam dan berpaling wajah adalah perbuatan dosa? Jawabannya, berpaling muka ataupun menyambutnya dengan ramah adalah sama saja. Hal demikian tidaklah masalah bagi Rasul dan tidak berdosa.

Sangatlah mungkin Allah Swt menegur Nabi Muhammad agar mengambil hikmah pelajaran yang lebih baik tentang akhlak, serta mengingatkan umat muslim tentang hal itu bahwa bersikap lembut agar menguatkan iman orang mukmin jauh lebih utama daripada bersikap lembut untuk mengupayakan keimanan orang yang masih musyrik. Kemudian, al-Ṭabarsī mengutip pendapat seorang mufasir lain, al-Juba'i, yang mengatakan bahwa ayat ini menunjukkan bahwa perbuatan bermuka masam dan berpaling wajah adalah perubuatan maksiat setelah turunnya wahyu, karena adanya larangan berbuat demikian. Namun, sebelum turunnya wahyu, tindakan demikian tidak dianggap sebagai maksiat sebelum Allah Swt melarangnya.[293]

Imam al-Ṭabaṭaba'ī (w. 1981) dalam tafsirnya *Dalīl al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* secara tegas menyebut perbedaan antara riwayat-riwayat tafsir dari Ahlussunnah wal Jamaah atau Sunni, yang memiliki perbedaan mencolok dari riwayat-riwayat Syi'ah. Menurut Ṭabaṭaba'ī, semua riwayat Ahlussunnah mengatakan bahwa ayat dalam surah *'Abasa* 1-4 ini berkenaan dengan kisah Ibnu Ummi Maktūm yang buta masuk menghadap Nabi saw., yang kala itu bersama para pembesar Quraisy. Pandangan serupa juga ada dalam riwayat Syi'ah. Namun, dalam riwayat Syi'ah yang lain, orang yang bermuka masam dan berpaling adalah salah seorang laki-laki dari Bani Umayah yang sedang duduk di samping Nabi saw., lalu Ibnu Ummi Maktūm datang dan lelaki itupun

[293] Aminul Islām Abu Ali al-Faḍl bin al-Ḥasan al-Tabarsi, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, juz 10, (Beirut: Dar al-Mortada, 2006), 203.

berpaling dengan muka masam. Turunlah ayat ini untuk menegur laki-laki tersebut.[294]

Al-Ṭabaṭaba'ī kemudian mengajukan rasionalisasi mengapa ayat 1 surah *'Abasa* 1-4 ini tidak cocok dinisbatkan pada Rasulullah saw., karena bagi al-Ṭabaṭaba'ī, tujuan utama dari surah *'Abasa* 1-4 adalah untuk menegur orang-orang yang lebih memuliakan orang-orang kaya bergelimang harta daripada orang-orang lemah dan miskin yang beriman. Orang-orang yang perbuatannya lebih mengutamakan dan memuliakan penguasa dunia dan merendahkan ahli akhirat ditegur oleh Allah melalui surah *'Abasa* 1-4 ini.[295]

Semua sikap ini tidak pantas dimiliki oleh Rasulullah saw., dan karena itulah, subjek dari *'Abasa* 1-4 *wa tawallā* pasti bukan Rasulullah saw. Al-Ṭabaṭaba'ī sendiri adalah seorang pemikir abad 20, filsuf, dan sekaligus mufasir. Beberapa karyanya di bidang filsafat antara lain *Bidāyah al-Ḥikmah, Nihāyah al-Ḥikmah, Uṣūl al-Falsafah, al-Syī'ah fī al-Islām, al-Rasāil al-Sab'i*, dan masih banyak karya lainnya. Karya tafsirnya yang terkenal adalah *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* ini.[296]

Produk tafsir dari para pengusung *iṣmah al-rasūl* ini cukup memberikan pandangan alternatif. Bagi model tafsir ini, *mukhāṭab* surah '*Abasa* ini tidak ada hubungannya sama sekali dengan Rasulullah saw., terlebih isim ḍamīr dalam lafaz *'Abasa wa tawallā* pun tidak dapat merujuk secara terang benderang kepada Rasulullah saw. Sebaliknya, surah '*Abasa* ini turun untuk menegur sikap 'Uṡmān bin 'Affān, salah satu keturunan klan Bani Umayah.

---

[294] Sayyid Muhammad Husain Ath-Ṭabaṭaba'ī, *Dalīl al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, juz 20, (Beirut: Muassasah al-A'la lil Maṭbu'at, 1997), 219.

[295] Al-Ṭabaṭaba'i, *Dalīl al-Mizān*, 19.

[296] Artikel, Sayyid Muhammad Husayn Ṭabaṭabai (1902-1981), diakses 21 April 2021, http://scholar.google.com.

C. Pengaruh Teologis terhadap Perbedaan Penafsiran

Perbedaan tafsir ‘*Abasa* antara kelompok pengusung *ta’dīb* dan pengusung *iṣmah al-rasūl*, tidak dapat dipisahkan dari perbedaan teologis yang sudah muncul sejak pertama sejarah Islam. Akar perpecahan dan perbedaan di antara sesama umat Islam dapat ditelusuri sejak Saqīfah Banī Sa‘īdah. Peristiwa ini terjadi setelah Rasulullah saw. wafat tahun 632 Masehi di Madinah. Jenazah Rasulullah saw. belum dimandikan, tiba-tiba Abū Bakar dan ‘Umar bin Khaṭṭab pergi dan berangkat menuju Saqīfah Banī Sa‘īdah. Sedangkan jenazah Nabi Muhammad saw. diurus oleh keluarga Nabi (Ahlulbait), seperti ‘Alī bin Abī Ṭālib, ‘Abbās bin ‘Abdul Muṭṭalib, Al-Ḥasan dan Al-Ḥusein, dan sahabat Miqdād, Salmān, Usāmah (yang kembali setelah mendengar kabar wafat Nabi), Huz̈aifah, dan Abū Z|ar. Ketika Abū Bakar dibaiat menjadi Khalifah, ‘Alī bin Abī Ṭālib terlambat datang, karena masih mengurus jenazah Nabi.

Ibnu Ishaq meriwayatkan dari ‘Abdullāh bin Abbas bahwa ada enam orang dari kaum Muhajirin (Mekah) yang datang ke *Saqīfah*. Mereka adalah Abu Bakar, ‘Umar bin Khaṭṭab, Abū ‘Ubaidah, Mughīrah bin Syu’bah, ‘Abdurrahman bin ‘Auf, dan Sālim (Maulā Abū Huz̈aifah). Di *Saqīfah*, seorang sahabat dari kalangan Ansar yang bernama Hubbāb bin Munẓir berkata, “Berkat pedang kaum Ansar Islam memperoleh kemenangan. Kami adalah Ansar Allah dan pasukan Islam. Sedangkan kamu, wahai kaum Muhajirin, pada hakikatnya adalah kelompok kami karena kalian telah hijrah ke Madinah dan bercampur dengan kami.”[297]

Kaum Muhajirin diwakili ‘Umar dan kaum Ansar diwakili Hubbab, dan mereka saling membanggakan keturunan dan beradu mulut. Abu Bakar mengajukan pengangkatan ‘Umar dan Abu Ubaidah bin Jarrah. Segera kaum Ansar juga, Sa’ad bin Ubadah, berkata, “Saya adalah orang yang sudah tua, biarkan kami mengangkat seorang pemimpin di antara kami dan seorang pemimpin lain di antara kalian, wahai kaum Quraisy.”

---

[297] Rasul Ja`farian, *Sejarah Islam: Sejak Wafat Nabi saw hingga Runtuhnya Daulah Bani Umayyah 11-132 H*. (Jakarta: Lentera, 2006), 3.

Dalam kondisi tegang, Umar seketika membaiat Abu Bakar. Disambut segera oleh orang-orang Muhajirin. Orang-orang Ansar tidak membaiat Abu Bakar malah pergi. Seorang utusan dikirim untuk memintanya agar membaiat Abu Bakar, Sa'd bin Ubadah berkata, "Demi Allah, aku bersama keluargaku dan kaumku yang masih patuh kepadaku akan memerangimu dengan panah, tombak dan pisau. Demi Allah, andaikata seluruh jin dan manusia berkumpul membantumu, aku tetap tidak akan membaiatmu sampai aku melaporkannya kepada Tuhanku yang Maha Mengetahui tentang hisabku." [298]

Setelah mendengar laporan tersebut, 'Umar berkata kepada Abu Bakar, "Jangan tinggalkan sebelum dia membaiat!" Basyir bin Sa'd pun menambah, "Ia adalah seorang kepala batu dan ia telah menolak untuk membaiat. Ia tidak akan membaiat sampai ia terbunuh. Kalau ia dibunuh, harus dibunuh juga anaknya, keluarganya, dan sebagian dari kaumnya. Maka lebih baik, tinggalkan! Ia tidak akan merugikan kamu. Ia hanya seorang diri!" Sejak itu Sa'd bin Ubadah tidak salat dan tidak berkumpul dengan mereka. Ketika 'Umar bin Khaṭṭab berkuasa, Sa'd bin 'Ubadah pergi ke Syam. Di negeri ini Sa'd dibunuh pada 15 Hijriah oleh Muḥammad bin Maslamah al-Anṣāri yang dibantu Khālid bin Wālid.[299]

Setelah Rasulullah saw. wafat, Abu Bakar ra memimpin umat Islam di Madinah. Setelah meninggal dunia, 'Umar bin Khaṭṭab ra memimpin Madinah didasarkan pada wasiat Abu Bakar yang surat wasiatnya ditulis oleh 'Uṡman bin 'Affān r.a. Ketika 'Umar akan meninggal dunia segera membentuk dewan formatur yang diketuai oleh 'Abdurrahman bin 'Auf r.a. yang memilih 'Uṡman sebagai khalifah ketiga. Setelah 'Uṡman wafat, kaum Muslim Madinah memilih 'Alī bin Abī Ṭālib sebagai khalifah secara langsung di Masjid Nabawi.[300]

---

[298] Hassan A. Nahim, *The Division After Prophet Muhammad,* (Bloomington: Xlibris Corporation LLC, 2012), 198.

[299] Ja`farian, *Sejarah Islam,* 16.

[300] Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 1993), 21-32.

Para pendukung setia Ali bin Abi Ṭalib ini lebih dikenal sebagai Syi'ah. Setidaknya ada tiga pendapat lahirnya Syi'ah. Pertama, bahwa istilah Syi'ah sudah dilekatkan oleh Rasulullah saw. kepada Ali bin Abi Ṭalib ra dan pengikutnya. Jalāluddīn al-Suyūṭī dalam kitab *Tafsīr al-Durr al-Manṣūr* meriwayatkan dari Ibnu 'Asakir kemudian dari Jabir bin Abdullāh bahwa kami sedang bersama Nabi Muhammad saw. tidak lama kemudian Ali datang. Lalu Nabi Muhammad saw. bersabda, "Demi yang jiwaku berada digenggaman-Nya, sesungguhnya ini (Ali) dan Syia'hanya benar-benar orang yang menang di hari kiamat." Juga masih dari al-Suyūṭī bahwa Ibn Abbas berkata, "Ketika turun ayat, Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan beramal saleh, mereka itulah sebaik-baik manusia; Rasulullah saw. berkata kepada Ali: mereka adalah engkau dan Syi'ahmu."[301]

Kemudian Al-Ṭabarī dalam *Tafsīr al-Ṭabarī* menuliskan tentang tafsir surah al-Bayyinah ayat 7 bahwa yang dimaksud sebaik-baik makhluk adalah Ali dan Syi'ah Ali. Kalau dilacak ternyata hadis yang berkaitan dengan Syi'ah Ali ini jumlahnya ada 15 riwayat.[302] Dalam al-Qur'an, istilah Syi'ah digunakan pada 12 tempat,[303] seperti QS. al-Ṣāffāt (37) : 83,[304] dan QS. Maryam (19) : 69.[305]

Syi'ah juga dapat dilekatkan pada orang-orang Islam yang tidak membaiat Abu Bakar ketika peristiwa *Saqīfah* karena meyakini Ali sebagai *Waṣi*. Sebuah riwayat dari Anas bin Malik bahwa Rasulullah saw. berkata: "Wahai Anas, curahkan air bagiku untuk berwudu." Kemudian ia berdiri melakukan salat dua rakaat. Lalu, ia berkata: "Orang yang pertama masuk melalui pintu ini adalah *Amīr al-Mukminīn*, pemimpin

---

[301] Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, 78.

[302] Tim Ahlulbait Indonesia, *Syi'ah Menurut Syi'ah* (Jakarta: DPP ABI, 2014), 274-277.

[303] Abu Zahra An-Najdi, *Al-Qur'an dan Rahasia Angka-angka* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2001), 116-117.

[304] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah,* (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2019), 650

[305] *Ibid.*, 436

yang mempunyai tanda bekas wudu (*al-gurr al-muḥjalin*), dan penutup para *waṣi*."

Anas berkata, "Aku berdoa: Tuhan jadikan dia itu seorang lelaki Ansar, dan aku menyembunyikannya. Tiba-tiba datang Ali. Rasulullah saw. bertanya: Siapa dia, Anas? Kataku: Ali. Ia berdiri dengan wajah ceria dan memeluknya. Ia usapkan keringat di mukanya ke muka Ali dan mengusapkan keringat di muka Ali ke wajahnya. Ali berkata: Ya Rasul Allah, telah aku lihat engkau melakukan sesuatu yang tidak pernah kau lakukan sebelumnya. Ia bersabda: Mengapa tidak? Engkaulah yang melaksanakan perintahku, mendengarkan suaraku, dan menjelaskan kepada mereka apa yang dipertentangkan di antara mereka sepeninggalku".[306]

Dari peristiwa *Saqifah* diketahui tidak semua umat Islam setuju dengan terpilihnya Abu Bakar sebagai pemimpin. Selesai penguburan Nabi, Fatimah tidak memberikan baiat kepada Abu Bakar selama enam bulan. Termasuk suaminya, Ali, beserta cucu Rasulullah saw.. Setelah wafatnya Fatimah, baru Ali memberikan baiat kepada Abu Bakar. Salah satu *naṣ* yang diyakini kelompok Syi'ah adalah hadis Gadir Khum bahwa pada 18 Żulhijjah 11 Hijriah, setelah melaksanakan haji terakhir (*ḥajj al-wadā'*) Nabi Muhammad saw. pergi meninggalkan Mekah menuju Madinah bersama 120 ribu umat Islam dan berdiam pada satu tempat bernama Gadir Khum.[307]

Di tempat Gadir Khum ini Rasulullah saw. khutbah dan di tengah khutbah mengandeng tangan Ali bin Abi Ṭalib ra kemudian bersabda: "Barangsiapa mengangkatku sebagai Maula maka Ali adalah Maulanya pula (ia mengulang sampai tiga kali). Ya, Allah! Cintailah orang yang mencintainya dan musuhilah orang-orang yang memusuhinya. Bantulah

---

[306] Ahmad bin Hanbal, *Faḍāil Ṣaḥābah*, 2 (Makkah: *Markāz Al-Baḥṡ al-'Ilmī,* 1403 H), 130.

[307] Artikel, "Al-Ghadir: Belum Tuntas tapi yang Terlengkap" *Majalah Itrah,* (Muharram 1428 H.), 33.

orang-orang yang membantunya. Selamatkanlah orang-orang yang menyelamatkannya dan jagalah kebenaran dalam dirinya ke mana pun ia berpaling (jadikan ia pusat kebenaran)“![308]

Syi’ah juga dilekatkan pada umat Islam yang setia bersama Ali setelah peristiwa tahkim (perundingan) yang mengakhiri Perang Ṣiffīn. Dalam perang antara pasukan Mu‘āwiyah bin Abū Sufyān melawan pasukan Khālifah ‘Alī bin Abī Ṭālib, karena terdesak pihak Mu‘āwiyah mengajukan perundingan dengan mengacungkan mushaf al-Qur’an di atas tombak.[309]

Atas desakan Mu‘āwiyah, Ali meminta Malik Asytar selaku komandan agar menghentikan serangan. Masing-masing pihak sepakat untuk mengirimkan perwakilan dalam menyelesaikan peperangan. Ali memilih Malik Asytar, tetapi sebagian orang yang berasal dari Arab Badawi menolak dan menyarankan Abu Musa al-Asyari sebagai wakilnya.[310] Sedangkan Mu‘āwiyah mengutus Amr bin Ash sebagai wakilnya.[311]

Keduanya melakukan perundingan di Daumah Al-Jandal, Azruh, dengan waktu sekitar enam bulan (Ṣafar-Ramaḍān 37 H.). Keduanya sepakat untuk menurunkan jabatan kedua pemimpin kemudian memilih khalifah baru melalui musyawarah. Abu Musa menjadi orang pertama yang naik ke mimbar dan menurunkan Ali dari tampuk khalifah. Kemudian Amr bin Ash dengan tanpa diduga langsung mengukuhkan Mu‘āwiyah sebagai khalifah tanpa menurunkannya terlebih dahulu.[312]

---

[308] Tim Ahlulbait Indonesia, *Syi’ah Menurut Syi’ah*, 292-297.

[309] Sulthan Fatoni, *Peradaban Islam: Desain Awal Peradaban, Konsolidasi Teologi, Konstruk Pemikiran, dan Pencarian Madrasah* (Jakarta: eLSAS, 2007), 71.

[310] Sayyid Sulaiman Nadwi, *Ali bin Abi Thalib,* (Depok: Puspa Swara, 2015), 112.

[311] Sulthan Fatoni, *Peradaban Islam*, 21.

[312] Tim Riset Majelis Tinggi Urusan Islam Mesir, E*nsiklopedi Aliran dan Madzhab di Dunia Islam,* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015), 389.

Peristiwa itu membuat kecewa sebagian pengikut Khalifah ‘Alī bin Abī Ṭālīb. Mereka meminta Khalifah Ali untuk membatalkannya. Saran mereka ditolak karena peristiwa sudah terjadi. Akibat tidak ditanggapi, mereka memisahkan diri dan membentuk kelompok sendiri yang disebut Khawarij.[313] Sedangkan orang-orang Islam yang masih setia dengan Ali disebut Syi’ah Ali.

Syi’ah sebagai gerakan ideologi juga mengajarkan konsep politik yang pragmatis. Dalam sejarah, Syi’ah Ali ini mengalami perkembangan dan terbagi dalam golongan-golongan yang satu sama lain memiliki perbedaan dalam kepemimpinan. Ada mazhab Syi’ah yang masih dalam ajaran Islam dan ada pula yang dianggap menyimpang. Syi’ah yang masih termasuk dalam agama Islam, menurut Allamah Muhammad Ḥusein Ṭabaṭaba’ī, adalah Imamiyah (Iṡna Asy’ariyah), Zaidiyah, dan Ismailiyah.

Sedangkan Syi’ah yang menyimpang adalah Rafiḍah, Ghulat, dan Alawi. Syi’ah dalam struktur politik didasarkan pada ayat al-Qur’an bahwa wilayah (kekuasaan) adalah hak Allah, hak Rasulullah saw., dan hak orang-orang beriman. Hal ini tertuang dalam QS. al-Mā’idah (5): 55. Kepemimpinan Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang beriman sebenarnya satu garis dan bersambung, yaitu mulai dari Allah sampai kepada Rasulullah kemudian orang-orang beriman dari keturunan Rasulullah saw. (para Imam dari Ahlulbait).[314]

Kelompok Syi’ah meyakini konsepsi politik berasal bagian dari *ushūluddīn*, khususnya rukun imamah. Para ulama Syi’ah berdasarkan ajaran Islam memahami bahwa Allah selaku pemegang otoritas tertinggi dalam agama Islam memilih utusan-Nya yang terpilih, Nabi Muhammad saw., untuk membawa risalah Islam dan menyebarkannya ke seluruh umat manusia sampai menjelang kiamat.

---

[313] Ridwan, *Paradigma Politik NU,* 85.
[314] Jalaluddin Rakhmat, *Jalan Rahmat* (Jakarta: Quanta, 2011), 246.

Peran Nabi Muhammad saw. di dunia adalah pembawa syariat dan pembimbing umat manusia. Seiring dengan wafatnya Nabi Muhammad saw. maka agama Islam menjadi penutup hingga kiamat. Meski pembawa ajaran agama Islam tidak ada, namun risalah ilahi berupa ajaran agama Islam tidak berakhir karena penyebaran dan bimbingan dalam agama dilanjutkan para imam pilihan Rasulullah saw. dari Ahlulbait.[315]

Para imam diyakini sebagai orang suci (maksum) yang derajatnya di bawah Nabi. Imam menjadi penerus risalah Rasulullah saw. dalam menjelaskan agama kepada umat Islam karena berkedudukan sebagai *waṣi*.[316] Para Imam Syi'ah diyakini telah ditentukan oleh Rasulullah saw. berdasarkan nas, dari 'Alī bin Abī Ṭālīb yang bersambung kepada al-Mahdi. Dengan merujuk pada surah Al-Baqarah ayat 124 bahwa para Imam Syi'ah adalah berasal dari geneologi Nabi Ibrahim as melalui jalur Nabi Muhammad saw. turun kepada keturunan Fāṭimah al-Zahra.[317]

Imam kesebelas, Ḥasan Askari memiliki putra yang bernama Muhammad yang disebut Imam Mahdi al-Muntaẓar. Ketika imam kesebelas wafat, Al-Mahdi yang menjadi imam zaman hingga menjelang kiamat. Setelah penguburan imam kesebelas disebutkan al-Mahdi menghilang sementara (gaib) pada 230 H/875 M. Saat gaib ini Imam Mahdi hanya bisa ditemui oleh empat orang wakilnya (Abū 'Amr 'Uṡmān, Abū Ja'far Muḥammad, Abū al-Qāsim al-Ḥusain, dan al-Ḥasan 'Alī) yang kemudian dijadikan rujukan (*marja'iyyah*) oleh kaum Muslim Syi'ah.

Setelah empat wakilnya wafat, tidak ada yang dijadikan sandaran dalam urusan agama Islam. Sesuai dengan wasiat Imam Mahdi bahwa umat Islam (*Syi'ah*) dipersilakan untuk merujuk kepada orang berilmu

---

[315] Ridwan, *Paradigma Politik NU*, 148.

[316] Murtadha Muthahhari, *Tafsir Holistik: Kajian Seputar Relasi Tuhan, Manusia, dan Alam* (Jakarta: Citra, 2012), 611-612.

[317] Ishomuddin, D*iskursus Politik Dan Pembangunan: Melacak Arkeologi Dan Kontroversi Pemikiran Islam,* (Penerbitan Universitas Muhammadiyah Malang, 2001), 106.

(*faqīh*) yang mendalam dalam ilmu agama dan mengetahui masalah yang berkaitan dengan zamannya.[318]

Nurcholish Madjid menduga ʻAbdullāh bin ʻUmar dan ʻAbdullāh bin ʻAbbās merupakan perintis gerakan kesatuan umat Islam dalam satu jamaah (*Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*). Kedua orang ini dikenal sebagai sahabat Nabi Muhammad saw. yang senantiasa memelihara sunah-sunah Rasulullah saw.[319]

Dalam sejarah, istilah Ahlussunnah baru muncul pada masa kekuasaan Dinasti ʻAbbāsiyah di bawah pimpinan Abū Jaʻfar Al-Manṣūr (754-755 M.) dan Harūn Al-Rasyīd (785-809 M.) saat munculnya Abū Ḥasan Al-Asyʻari (873-935 M.) yang beraliran Asy'ariyah dan Abū Manṣūr Muḥammad (w. 944 M.) beraliran Māturiīdiyah. Al-Asyʻari dan Abū Manṣūr mengaku dirinya Ahlussunnah.[320]

Dalam perkembangannya, mazhab Ahlussunnah ini terbagi menjadi dua golongan. Pertama, salafiyah yang diwakili Aḥmad bin Ḥanbal, Abū al-Ḥasan Al-Asyʻari (w. 330 H.), Ibnu Taimiyah, Ibnu Qayyim Al-Jauziyah (w. 751 H.), dan Muḥammad bin Abdul Wahab (w. 1206 H.). Kedua, khalaf yang diwakili oleh al-Baqilani (w. 403 H.) dan al-Juwaini (w. 478 H.). Jika yang pertama menolak rasionalisme dan cenderung tekstual; sedangkan yang kedua menerima takwil dan toleran terhadap sufi serta tidak alergi dengan filsafat.[321]

Sebagaimana Syi'ah dalam mengusung ideologi politik, kelompok Sunni atau Ahlussunnah juga punya konsepsi politiknya sendiri. Dudung Abdurahman berpendapat bahwa konsepsi politik Ahlussunnah

---

[318] A'lamul Hidayah, *Al-Imam Al-Mahdi* (Jakarta: Al-Huda, 2007), 246-247.

[319] Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang,1994), 16-17.

[320] Madjid, *Khazanah*, 28.

[321] Abdul Hadi Awang, *Pahaman & Ideologi Umat Islam: Rujukan Lengkap Anutan dan Aliran Pemikiran Masyarakat Islam Sejak Zaman Khalifah Islam Pertama* (Selangor-Malaysia: PTS Islamika, 2008), 5-9.

dihubungkan dengan orang-orang Islam yang menerima kepemimpinan Mu'awiyah bin Abi Sufyan dan serangkaian khalifah sesudahnya. Sedangkan yang menerima keputusan bersama di antara umat Islam (dengan syarat orang Islam) disebut politik Khawarij.[322]

Pendapat yang mungkin tepat disebut konsepsi politik Sunni adalah kekuasaan setelah Rasulullah saw. Ada lima bentuk kepemimpinan saat itu: *pertama*, bai'at yang dilakukan di *Saqifah* dalam pemilihan Abu Bakar sebagai khalifah pertama pasca wafatnya Rasulullah saw. adalah sah dan atas dasar kesepakatan umat. *Kedua*, *ta'yīn* (penunjukan) dilakukan oleh Abu Bakar kepada 'Umar bin Khaṭṭab sebagai khalifah kedua melalui surat wasiat yang ditulis oleh 'Uṡmān bin 'Affān juga sah.[323] *Ketiga*, *ahlu al-ḥall wa al-'aqd* (dewan formatur) dalam memilih 'Uṡmān sebagai khalifah ketiga juga sah walaupun berbeda dari sebelumnya.[324] *Keempat*, aklamasi (pemilihan langsung) oleh umat Islam secara terbuka dalam pemilihan Alī bin Abī Ṭālib sebagai khalifah keempat. *Kelima*, tahkim atau syura yang dilakukan dalam pemilihan Mu'āwiyah bin Abū Sufyān. Meski dalam hal ini, pihak Mu'āwiyah melakukan tindakan amoral dan membuat umat Islam terpecah dalam *firqah*.[325]

Sejarah mengisahkan pasca wafat Alī bin Abī Ṭālib ra, tampuk kekuasaan Islam berubah menjadi monarki heredetis yang ditampilkan Dinasti Umayyah dan 'Abbasiyah serta dinasti lainnya. Para penguasa menurunkan jabatan kepada anaknya dan tidak jarang terjadi konflik rebutan jabatan di antara keluarga istana. Bahkan, istilah pemimpin dan jabatan berubah mulai dari *khalifah, Amīr al-Mukminīn, sultan,* dan *malik*.[326]

---

[322] Dudung Abdurahman, *Komunitas Multikultural dalam Sejarah Islam Periode Klasik* (Yogyakarta: Ombak, 2014), 46.

[323] Hilmy Muhammadiyah dan Sulthan Fatoni, *NU: Identitas Islam Indonesia,* 69.

[324] Antony Black, Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini, (Jakarta: Serambi, 2006), 169.

[325] Abdurrahman Arroisi, 30 Kisah Teladan, 99.

[326] Yuri Galbinst, *Islam: Dari Rashidun ke Kekhalifahan Abbasiyah,* (Caceres:

Apabila dilihat dari model pemerintahan (dalam sejarah) bahwa Sunni memiliki dua bentuk, khilafah dan kerajaan. Sahabat yang empat yang memimpin umat Islam disebut khalifah dengan pemerintahan model khilafah yang pelaksanaannya dibantu para penasihat dan gubernur pada setiap daerah. Sementara bentuk kerajaan (monarki) diwujudkan masa Dinasti Umayyah, Dinasti Abbasiyah, dan dinasti lainnya. Periode klasik Islam penguasa disebut *Amīr al-Mukminīn* untuk penguasa Umayyah dan khalifah untuk penguasa Abbasiyah.

Periode pertengahan Islam, gelar untuk penguasa menjadi sultan seperti pada Dinasti Turki Uṡmaniyah dan Mugal dengan pemerintahan berbentuk kerajaan. Pasca khalifah yang empat, jabatan kekuasaan diwariskan turun temurun. Perubahan terjadi ketika ada konflik internal atau penyerangan dari luar yang mengakibatkan terjadi pergeseran identitas dan orang yang berkuasa.[327]

Tidak dipungkiri konsepsi pemikiran politik Sunni tidak dirumuskan sejak awal. Bisa dipahami pada masa itu belum terpikirkan oleh para sahabat sehingga pola suksesi dan bentuk pemerintahan berubah-ubah, namun secara praktik telah dijalankan dan terlihat dinamis dalam sejarah. Berkaitan dengan konsepsi politik Sunni, ada hadis yang secara tidak langsung bisa dijadikan pedoman bahwa "… peganglah sunnahku dan sunnah *khulafā' al-rāsyidīn* yang mendapat petunjuk." Di antara para ulama sendiri terjadi perbedaan memahami makna *khulafā' al-rāsyidīn*. Ada yang menyatakan Abu Bakar, Umar, 'Uṡmān, dan Ali. Juga ada yang menambahkan al-Ḥasan bin Ali dan Umar bin 'Abdul Azīz.[328]

Apabila dilihat dari sejarah sejak wafat Rasulullah saw. hingga pemerintahan Turki Uṡmani ternyata jumlahnya banyak. Hal ini tidak sesuai dengan hadis yang menyebutkan dua belas khalifah Islam (setelah

---

Cambridge Stanford Books, 2010).

[327] Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 1993), 76.

[328] *Ibid*.,

Rasulullah) yang berasal dari Quraisy. Namun, sejarah membuktikan para pemimpin dari dinasti-dinasti Islam yang berkuasa tidak semuanya berasal dari Quraisy. Di antara mereka ada yang berasal dari etnis Turki dan Persia. Bahkan Dinasti Ilhaniyah dan Timuriyah berasal dari keturunan Mongol.

Dalam sejarah diketahui bahwa pemikiran politik Sunni berupa teori dari ulama baru muncul akhir periode klasik. Salah satunya dari Abu Hamid Al-Gazali (wafat 1111 M.) bahwa umat Islam wajib mengangkat seorang kepala negara untuk melindungi kepentingan umat dan membantu dalam urusan dunia dan akhirat.[329]

Umat Islam di mana pun berada wajib taat kepada pemimpin negara dan melaksanakan semua perintahnya. Kepala negara atau raja yang diangkat harus didasarkan pada beberapa hal yaitu akil baligh, sehat jiwa dan jasmani, merdeka, laki-laki, keturunan Quraisy, memiliki kekuasaan yang nyata, memiliki hidayah, memilki ilmu pengetahuan, dan bersikap *wara'*.[330]

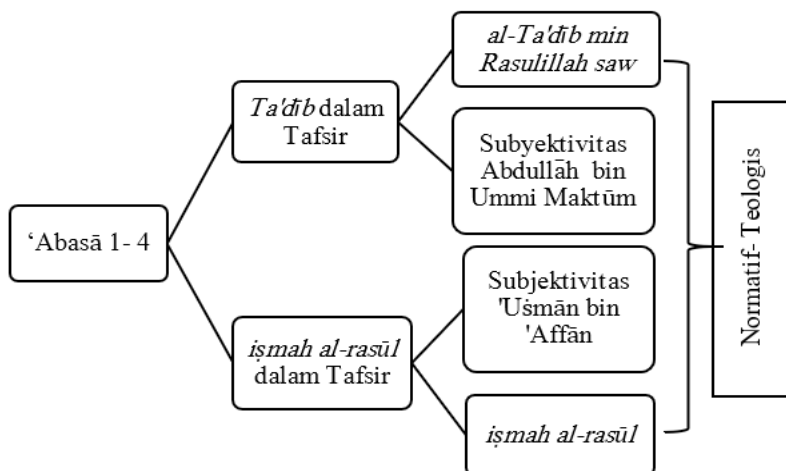
Perbedaan antara Sunni-Syi'ah adalah polemik paling awal dalam Islam. Ketika Sunni menerima kekhalifahan Abu Bakar ra sebagai pengganti Rasulullah saw., Syi'ah yang mendukung Ali menolak kepemimpinan Abu Bakar, bahkan juga menolak kepemimpinan Umar dan Usman.[331] Polemik panjang Sunni-Syi'ah ini berpengaruh terhadap produksi makna yang dibangun oleh kitab-kitab tafsir al-Qur'an, seolah menjadi *episteme* yang dipegang teguh oleh para mufasir Sunni-Syi'ah. Tafsir al-Qur'an dari Syi'ah memang berbeda dari tafsir al-Qur'an dari Sunni, misalnya dalam membahas surah *'Abasa* 1-4 ini.

---

[329] Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 1993), 76.

[330] Sjadzali, *Islam dan Tata Negara*, 76.

[331] Muhammad Umar, *Muslim Society in Northern India During the Eighteenth Century,* (Delhi: Munshiram Manoharlal, 1998), 38.

Berikut ini adalah bagan untuk menggambarkan temuan atau pokok bahasan dalam bab ini:

Gambar 3: Konsep Normatif-Teologis Tafsir Klasik Surah *'Abasa* 1-4

Bagan di atas menggambarkan bahwa penafsiran surah *'Abasa* 1-4 berbeda-beda antara mufasir pengusung konsep *ta'dīb* dan mufasir pengusung konsep *'iṣmah al-rasūl.* Bagi pengusung *ta'dīb*, Rasulullah saw. ingin mendidik perilaku sosial Abdullāh bin Ummi Maktūm, yang kala itu menuntut haknya dalam mendapatkan ilmu agama. *Ta'dīb* yang Rasulullah saw. lakukan adalah dengan bermuka masam dan berpaling wajah. Setelah surah *'Abasa* 1-4 turun, Rasulullah saw. mengakui kedudukan mulia Abdullāh Ibnu Ummi Maktūm di hadapan Tuhan, yang karenanya Allah Swt sampai menegur beliau yang telah berpaling dan bermuka masam kepada seorang tunanetra.

Cara pandang pertama ini tidak dapat diterima oleh mufasir yang mengusung konsep *'iṣmah al-rasūl.* Bagi kelompok kedua ini, figur Rasulullah saw. adalah *ma'ṣum* (terbebas dari dosa dan selalu dipelihara langsung oleh Allah Swt), karenanya Rasulullah saw. tidak mungkin (mustahil) melakukan kesalahan sekecil apapun, apalagi berpaling muka dan berwajah masam kepada seorang tunanetra 'Abdullāh ibnu Ummi

Maktūm. Sebagai gantinya, orang yang ditegur dalam surah ‘*Abasa* ini adalah ‘Uṡmān bin ‘Affān.

Sementara di sisi lain, terdapat faktor eksternal yang turut memperuncing perbedaan tafsir yang mengusung spirit *ta’dīb* dan yang mengusung *‘iṣmah al-rasūl* yaitu polemik teologis dalam sejarah Islam antara pendukung fanatik keluarga Nabi dari Fatimah dan Ali bin Abi Thalib dan pendukung seluruh keluarga Nabi dan seluruh sahabat tanpa membeda-bedakan mereka satu sama lain. Terdapat keterkaitan erat antara mufasir al-Quran yang menyudutkan ‘Uṡmān bin ‘Affān sebagai pelaku yang bermuka masam dan berpaling wajah dari Abdullāh Ibnu Ummi Maktūm dengan kelompok pendukung *Aḥl al-Bait*.

Bab 4

Heterodoksi Tafsir Yaketunis

A. Paradigma *Ta'dīb* dan Pragmatisme-Emansipatoris

Pemahaman Yaketunis menyiratkan adanya kontinuitas ortodoksi penafsiran terhadap surah *'Abasa* 1-4. Namun pada tataran praktis dan implementasinya, Yaketunis berkontribusi pada diskontinuitas diskursus terkait penyandang disabilitas khususnya tafsir al-Qur'an. Ortodoksi tafsir Yaketunis ini tidak begitu dominan karena karena tidak menekuni diskursus konseptual, melainkan diskursus praktikal tentang bagaimana surah *'Abasa* 1-4 berkontribusi praktis. Yaketunis lebih menitikberatkan pada kerangka praktis yang dinilai cukup kontekstual dalam mengangkat harkat martabat penyandang disabilitas, khususnya melalui pendirian yayasan dan lembaga pendidikan. Penitikberatan yang lebih praktis dan tidak lagi konseptual-teoritis ini menjadi aspek heterodoksi tafsirnya, dan pada saat bersamaan mengantarkan Yaketunis berkontribusi pada kontinuitas penafsiran klasik.

Meskipun Yaketunis menitikberatkan pada kerangka kerja praktis bukan berarti tidak mempertahankan ortodoksi tafsir terhadap surah *'Abasa* 1-4. Sekalipun penafsiran surah *'Abasa* 1-4 oleh orang-orang yang

bergerak di lembaga Yaketunis terbilang sudah sangat maju dan modern, yaitu merealisasikan cita-cita Bapak Supardi Abdussomad sebagai pendiri, berupa pendirian lembaga sekolah dari tingkat SD sampai MTs, namun ortodoksi tafsir masih terlihat dari pemahaman para pengurus Yayasan. Ortodoksi tafsir Yaketunis ini dekat dengan pemahaman para mufasir klasik tentang surah *'Abasa* 1-4, yang menyebutkan tentang kekecewaan Nabi Muhammad saw. terhadap Abdullāh Ibnu Ummi Maktūm sebelum turunnya wahyu surah *'Abasa* 1-4.

Pak NA, selaku pengasuh asrama, menjelaskan maksud dari surah *'Abasa* 1-4 adalah ketika Nabi sedang berdakwah kepada para saudagar kaya, seorang tunanetra bernama Abdullāh Ibnu Ummi Maktūm datang dengan keinginan mendengarkan dakwah Islam dari Nabi Muhammad saw, tetapi Nabi lebih memilih bermuka masam dan tidak memberi perhatian kepada tunanetra tadi. Karenanya, pada ayat itu tersirat penjelasan bahwa Allah menegur Nabi, sekaligus memberikan pengertian bahwa dakwah seharusnya juga harus disampaikan kepada siapapun tanpa pandang bulu termasuk kepada tunanetra.[332]

Pemahaman bapak NA di atas menekankan kepada ayat-ayat surah *'Abasa* 1-4 sebagai pembelajaran baik bagi Nabi, para muballigh, dan siapapun agar tidak membeda-bedakan kualitas manusia antara yang tunanetra dan kaum awas pada umumnya. Tunanetra, menurutnya memiliki hak yang sama dengan kaum awas termasuk dalam hal pendidikan. Pemahaman Bapak NA ini sejalan dengan pemahaman-pemahaman lain dari para tunanetra di Yaketunis. Misalnya, Aditia Rahmawan, salah satu tunanetra yang menjadi pengurus keamanan di Yaketunis. Dirinya mengatakan sangat betah belajar di Yaketunis karena semangatnya terus terpupuk, memiliki energi besar untuk menatap masa depan, mulai dari bekerja untuk menabung hingga melanjutkan pendidikan ke jenjang perguruan tinggi. Bagi Aditia Rahmawan,

---

[332] Wawancara dengan Bapak NA, tanggal 18 September 2019 di Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam Yogyakarta.

pentingnya pendidikan bagi tuna netra adalah inti perjumpaan Ibnu Ummi Maktūm dengan Rasulullah sebagaimana dalam surah *'Abasa* 1-4.[333]

Bapak WT juga menyampaikan gagasan serupa, dengan sedikit menyertakan aspek sejarah pendirikan Yaketunis. Menurut tuturan Bapak WT, latar belakang didirikannya Yaketunis berasal dari ide-ide seorang tunanetra, Supardi Abdussamad, pada awal Januari 1964. Ia merasa iba pada teman-temannya senasib seperjuangan, dan ingin berjuang mengangkat martabat tunanetra lantaran terinspirasi dari perjuangan Abdullāh Ibnu Ummi Maktūm menemui Rasulullah saw, sehingga turunlah surah *'Abasa*.

Tercetusnya ide tersebut berawal dari sebuah diskusi yang berlokasi di Jalan Tugu Kidul no 44 sebelah selatan gedung Kedaulatan Rakyat (KR) di Jl. Margo Utomo. Sekarang sudah menjadi zona plaza yang sebelumnya masih merupakan panti sosial milik Dinas Sosial. Bapak Supardi Abdussomad berpikiran bahwa idenya sangat mungkin direalisasikan. Bersama seorang temannya yang juga penyandang disabilitas bernama Pak Kasmo, menghadap KH. M. Muqoddas dan Muhammad Sodikin. Dari arahan tersebut, maka tercetuskan gagasan untuk membangun yayasan yang mengusung spirit surah *'Abasa* 1-4 untuk berkontribusi terhadap kepentingan kelompok penyandang disabilitas pada umumnya.[334]

Perjumpaan antara Bapak Supardi Abdussomad (Pendiri Yaketunis) dengan KH. M. Muqoddas dan Muhammad Sodikin menjadi latar belakang adanya pergeseran resepsi atas surah *'Abasa* 1-4, dari yang semula bersifat hermeneutis menjadi non-hermeneutis, tepatnya menjadi aktivisme sosial. Hassan Hanafi dan Ali Syari'ati adalah tokoh-tokoh

---

[333] Wawancara dengan Aditia Rahmawan, tanggal Selasa, 9 Mei 2017 di Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam Yogyakarta.

[334] Wawancara dengan Bapak WT, tanggal 18 September 2019 di Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam Yogyakarta

pemikiran Islam yang pernah mencoba untuk menggabungkan antara keimanan pada Tuhan, rasionalitas, kesalehan sosial, aktivisme sosial, kepedulian hidup, dan keterlibatan dalam aksi-aksi sosial.[335] Dengan mendirikan Yaketunis berdasarkan spirit surah *'Abasa* 1-4, Bapak Supardi Abdussomad telah menggeser penafsiran berbasis teks menuju penafsiran berbasis rasionalisme dan aktivisme sosial.

Dengan demikian aspek ortodoksi dan heterodoksi penafsiran Yaketunis ini menjadi terang-benderang dalam pemikiran Bapak NA, Aditia, dan Bapak WT. Penafsiran ortodoksi mereka terkait cara mereka menafsirkan surah *'Abasa* 1-4 dalam hubungannya dengan sikap Rasulullah saw. terhadap seorang tunanetra (Ibnu Ummi Maktūm). Bapak NA meyakini bahwa orang yang dimaksud surah *'Abasa* 1-4 bermuka masam dan tidak memberikan perhatian kepada tunanetra adalah Nabi Muhammad saw. Sehingga bagi Bapak NA dan Bapak WT, surah *'Abasa* 1-4 ditujukan untuk menjelaskan urgensi pendidikan sekaligus menegur perilaku Nabi Muhammad saw., karena Allah Swt ingin Nabi memperlakukan kaum tunanetra sebagaimana pembesar masyarakat lainnya dalam mendapatkan hak-hak edukasi mereka.

Dalam konteks pemahaman terhadap surah *'Abasa* 1-4 yang sedemikian rupa, orang-orang Yaketunis dapat dikatakan lebih memilih pandangan mufasir al-Qur'an dengan spirit *ta'dīb*. Orang-orang di Yaketunis lebih memilih ikut para ulama yang terang menyebut subjek/pelaku tindakan bermuka masam adalah Nabi Muhammad saw., berbeda dengan para ulama yang mengusung konsep *'iṣmah al-rasūl* dan ingin membuka peluang *isim fā'il dan fi'l'Abasa* 1-4 *wa Tawallā* adalah orang lain selain Nabi Muhammad saw.

Namun demikian, Yaketunis tidak semata-mata memiliki penafsiran ortodoks tentang surah *'Abasa* 1-4 ini, sebab di sisi lain Yaketunis juga

[335] Mujiburrahman, "Indonesian Translation and Appropriation of the Works of Shariati and Hanafi in the New Order's Islamic Discourses," *STUDIA ISLAMIKA*, 25 (2)2018: 279-303.

menunjukkan penafsiran yang diskontinuitas bila dibanding produk penafsiran ulama klasik. Yaketunis menghadirkan diskursus yang betul-betul baru dalam bingkai semangat pragmatis-emansipatoris, yaitu kehendak para pendiri yayasan untuk mengangkat derajat, membela hak pendidikan, dan mengusung kesetaraan antara penyandang disabilitas orang awas. Mengusung spirit kesetaraan ini sebenarnya menurut Weber adalah tanggung jawab negara modern.[336] Bahkan Weber menempatkan kesetaraan jauh mendahului proses pembuatan dan penerapan hukum.[337]

Dengan model penafsiran sedemikian rupa ini, Yaketunis telah menghadirkan diskontinuitas diskursus penafsiran klasik yaitu nalar heterodoksi yang baru dan berbeda dari nalar penafsiran klasik, di mana nalar heterodoksi ini bisa dilihat dari berbagai program kerja dan aktivisme sosial lain lembaga Yaketunis. Sekalipun ulama klasik tidak ada yang membahas tentang pembentukan yayasan dan lembaga sekolah dalam memahami surah *'Abasa* 1-4 ini, Yaketunis mengawalinya dengan menciptakan pemahaman baru atas teks suci yang sama demi memperjuangkan hak-hak penyandang disabilitas.

Pemahaman filosofis Yaketunis secara konseptual teoritis diterjemahkan secara praktis menjadi program-program kerja berupa pendirian yayasan, lembaga pendidikan, dan keterlibatan aktif dalam pengembangan pembelajaran al-Qur'an di Indonesia. Bagi Yaketunis, aktivisme sosial semacam itu adalah wujud nyata model penafsiran atas surah *'Abasa* 1-4 yang lebih kontekstual dan menjawab kebutuhan maupun tuntutan praktis kaum penyandang disabilitas pada umumnya. Cara penafsiran yang baru ini sama sekali tidak terlihat dalam produk-produk penafsiran klasik yang pernah ada sebelumnya, baik dari kalangan pengusung konsep *ta'dīb* maupun *'iṣmah al-rasūl*. Dengan kata lain, tidak ada tafsir klasik yang menafsirkan surah *'Abasa* 1-4 sebagaimana

---

[336] Jack Barbalet,"Citizenship in Max Weber," *Journal of Classical Sociology*, 10 (3), 2010: 201-216.

[337] J.G. Merguior, Rousseau and Weber: Two Studies in the Theory of Legitimacy, (New York: Routledge, 2006), 118.

Yaketunis dengan memasukkan aspek urgensi yayasan dan lembaga pendidikan sekolah sebagai interpretasi atas surah *'Abasa* 1-4.

Yaketunis menggunakan pendekatan yang berbeda yakni prinsip bahwa Islam mengajarkan setiap individu tidak dibeda-bedakan berdasarkan tampilan fisik, ras, suku, dan bahasanya melainkan keimanannya pada Tuhan. Eksistensi penyandang disabilitas di muka bumi bukan aib, bahkan harus ada karena Allah Swt Maha Menciptakan, yang bebas menciptakan keragaman agar satu sama lain saling melengkapi (QS. al-Ḥujurāt (49): 13).[338]

Yaketunis juga meyakini betapa besar dan mulianya kedudukan penyandang disabilitas, sehingga surah *'Abasa* harus diturunkan dan pada akhirnya Nabi saw. mengangkat Abdullāh Ibnu Ummi Maktūm sebagai imam ssalat. Setiap kali Ibnu Ummi Maktūm datang, Nabi selalu tersenyum padanya dengan tangan terbuka. Bahkan, Ibnu Ummi Maktūm diyakini meninggal dalam keadaan mati syahid. Mengenai kesyahidan Abdullāh Ibnu Maktūm ini, Al-Khazin mengatakan:

> "Setelah turunnya ayat ini Rasulullah berubah menjadi sangat menghormati Ibn Ummi Maktūm, dan selalu berkata ketika bertemu dengan Ibn Ummi Maktūm, "selamat datang, wahai orang yang denganmu Allah menegurku, adakah yang bisa saya bantu?" Kemudian Nabi juga pernah menjadikan Ibn Ummi Maktūm sebagai wakil imam salat sebanyak dua kali ketika perang *Ghozwah* di Madinah. Kemudian Ibn Ummi Maktūm juga termasuk salah satu orang Muhajirin yang awal. Dan dikatakan bahwa Ibn Maktūm mati syahid di Qudssyiah."[339]

Dengan demikian, kaum penyandang disabilitas yang direpresentasikan oleh 'Abdullāh Ibnu Ummi Maktūm di dalam surah *'Abasa* 1-4 ini sangat dimuliakan oleh Islam. Di era modern,

---

[338] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah*, (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2019), 284.

[339] Alī bin Muhammad al-Khazin al-Baghdādī, *Lubab al-Ta'wīl fi Ma'āni al-Tanzīl*, Juz 4, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2014), 1-4.

bagi Yaketunis, kemuliaan penyandang disabilitas hanya dapat diraih melalui pendidikan. Yaketunis membuat langkah-langkah praktis-strategis melalui pendirian yayasan, berinovasi dalam membuat program dan kegiatan pembelajaran di lembaga pendidikan, serta aktif terlibat membuat dan mempopulerkan al-Qur'an braille di Indonesia. Dari sini, cara penafsiran Yaketunis terhadap al-Qur'an dapat disebut jauh lebih pragmatis, kontekstual, dan mampu menjawab tuntutan riil kehidupan para penyandang disabilitas.

Pragmatisme itu sendiri adalah gerakan filosofis yang mengklaim bahwa sebuah ideologi tertentu adalah benar hanya jika bekerja secara memuaskan, di mana makna-makna ideologis tersebut dapat ditemukan dalam konsekuensi praktis yang bisa menerimanya dan menjadi ranah implementasinya. Dalam tataran filosofis, menurut Sakshi Sharma, dkk., pragmatisme dapat memberikan arah filosofis dalam pembelajaran, mengabstraksikan problem-problem yang dihadapi dan menyediakan jalan-jalan alternatif untuk mengevaluasi dampak mereka terhadap peserta didik maupun tenaga pengajar.[340]

Lebih dari itu semua, dalam memaknai surah *'Abasa* 1-4, Yaketunis berpartisipasi langsung dalam kerja-kerja konkret, sebagai wujud implementasi (*living Qur'an*) surah *'Abasa* 1-4. Kajian *living Qur'an* sendiri sangat terbuka terhadap filsafat pragmatisme. Misalnya, Akhmad Sulaiman dan Eri Nur Shofi'i mengatakan, filsafat pragmatisme Charles Sanders Peirce (1839-1914) memperhatikan bagaimana agen memaknai teks secara subjektif untuk menghasilkan tradisi-tradisi di dalam masyarakat. Perubahan-perubahan ritual juga menjadi perhatian pembahasan dalam buku ini kerena itu merupakan bagian dari dinamika makna pragmatis.[341] Hal itu misalnya terlihat dari komitmen Bapak WT

[340] Sakshi Sharma, Rajesh Devi, and Jyoti Kumari, "Pragmatism in Education," *IJETSR: International Journal of Engineering Technology Science and Research*, Vol. 5, No. 1, (2018), 1549-1553.

[341] Akhmad Sulaiman dan Eri Nur Shofi'i, "Living al-Qur'an dan Hadis: Pendekatan Filsafat Pragmatisme Charles Sanders Peirce," *AJIQS: Asyahid Journal of Islamic and Quranic Studies*, Vol. 2, No. 2, (2020), 421-434.

yang ingin mengabdikan hidupnya sepanjang masa walaupun sampai pikun kelak. Karena Bapak WT mampu merasakan perasaan paling mendalam dari kaum tunanetra ini. Ia mengatakan:

> "Anak-anak itu hidupnya sumpek sepanjang hidup, karena penglihatannya gelap. Saya ingin mengabdikan diri saya di yayasan ini sampai pikun. Kalau imannya tidak kuat, bisa saja mereka bunuh diri, apalagi yang awalnya bisa melihat, lalu kemudian tidak bisa, ini bebannya lebih berat."[342]

Bagi penyandang disabilitas di Yaketunis, surah *'Abasa* 1-4 ini sangat pragmatis karena seluruh makna yang terkandung dalam ayat-ayatnya telah menjelma menjadi yayasan, lembaga pendidikan, serta gerakan struktural yang berkaitan dengan al-Qur'an braille, bukan saja di Yogyakarta melainkan di seluruh kota besar Indonesia. Bahkan, dalam urusan pendanaan untuk biaya operasional lembaga, para pengelola Yaketunis bergantung pada Allah Swt., sehingga agama seakan-akan mampu menjadi penggerak roda kehidupan dunia ini.

Bapak WT mengatakan:

> "Kita melayani mereka, dan juga meringankan beban orangtua. Karena kita memiliki niat untuk membantu, sepertinya semua pengurus mendapat pertolongan dari Allah, semua kebutuhan dipenuhi oleh Allah. Seperti ada yang ngirimin bantuan kepada kita, dan kita tidak punya donatur tetap."[343]

Jika melihat dari sisi evolusi pemikiran sejak era mufasir klasik hingga dari apa yang dilakukan oleh Yaketunis, maka penafisran model Yaketunis ini sudah dapat disebut sebagai pragmatis. Pengertian lain dari pragmatisme adalah sebagaimana dikatakan oleh D.L. Murray:

> *"Pragmatism is neither a revolt against philosophy nor a revolution in philosophy., except in so far as it is an important evolution of philosophy. It is a collective name for the most modern solution of puzzles which have impeded*

---

[342] Wawancara dengan Bapak WT, 2 Agustus 2019, di Yaketunis Yogyakarta.
[343] Wawancara dengan Bapak WT, 2 Agustus 2019, di Yaketunis Yogyakarta.

philosophical progress from immemorial, and it has arisen naturally in the course of philosophical reflection."[344]

Pemikiran Yaketunis dalam memahami *'Abasa* 1-4 dan menerjemahkan *'Abasa* 1-4 ke dalam bentuk pendirian yayasan, lembaga pendidikan, pengajaran al-Qur'an braille, bagi kaum tunanetra merupakan pemikiran evolutif yang berkembang secara alamiah. Tidak ada perlawanan revolutif dari Yaketunis terhadap penafsiran model klasik, namun Yaketunis sebatas memberikan jawaban yang lebih konkret atas tuntutan kehidupan penyandang disabilitas di zaman sekarang.

Kritik terhadap ketidakmampuan medis modern mencegah kelahiran anak-anak cacat ini terlihat dari pernyataan Bapak WT:

> "Di zaman modern ini, anak kecil juga sudah terkena tunanetra. Seharusnya dunia kedokteran sudah mampu menangani masalah kelahiran anak tunanetra. Adanya kelalaian-kelalaian lahirnya anak tunanetra sampai saat sekarang ini (era modern), berangkali itu adalah *sunnatullah*."[345]

Yaketunis hadir untuk menjawab *puzzle* kehidupan berupa kelahiran penyandang disabilitas yang merupakan *sunnatullah*. Yaketunis didirikan untuk menjawab masalah tersebut dari satu sudut refleksi filosofis tertentu. Sementara di sisi lain, Yaketunis bukan semata-mata pencetus teori-filosofis tersebut, melainkan adalah subjek yang terlibat langsung dan menjadi pelaku utamanya. Dalam bahasa D. L. Murray, refleksi filosofis Yaketunis yang alamiah tersebut adalah praktik dari nalar pragmatis.

B. Penafsiran Berbasis Narasi Praksis

Yaketunis tampil sebagai representasi penafsir al-Qur'an, khususnya surah *'Abasa* 1-4 yang selama ini tidak banyak disentuh. Ia menyuarakan sesuatu yang didiamkan dalam tradisi tafsir Islam. Berbagai tafsir yang

---

[344] D. L. Murray, *Pragmatism,* (New Zealand: The Floating Press, 2013), 7.

[345] Wawancara dengan Bapak WT, 2 Agustus 2019, di Yaketunis Yogyakarta.

sudah ada, membaca surah *'Abasa* 1-4 sebagai objek diskursif yaitu perdebatan teologis antara kelompok pendukung visi *ta'dīb* versus pendukung visi *'iṣmah al-rasūl*. Sementara Yaketunis memilih bergabung dengan kelompok pendukung visi *ta'dīb* di satu sisi, tetapi juga tidak merasa cukup. Narasi *ta'dīb* dalam tafsir klasik bagi Yaketunis dinilai berhenti sebatas pada level diskursus dan belum jauh menyentuh ranah praksis.

Yaketunis tampil untuk menggeser penafsiran klasik dari narasi diskursis menjadi lebih praksis. Dalam kacamata heterodoksi Bourdieu, aktivisme sosial Yaketunis dikategorisasikan sebagai praktik heterodoksi karena telah membawa paradigma heterodoksi ke ranah-ranah sosiologis khususnya pendidikan.[346] Melalui kerja-kerja pendidikan, Yaketunis memiliki visi jauh ke depan berupa mengangkat harkat derajat penyandang disabilitas supaya setara dengan kaum awas pada umumnya, termasuk kelak apabila harus terjun ke tengah-tengah masyarakat atau saat berkarir untuk memenuhi kebutuhan material, *income* dan pekerjaan, dan lainnya.[347] Menggeser penafsiran klasik dari sekedar diskursus teologis sampai sejauh visi kesejahteraan ekonomi semacam itu adalah bentuk heterodoksi dalam kacamata Bourdieu, tepatnya heterodoksi ekonomi.[348]

Menggeser penafsiran yang sebatas diskursis menjadi lebih praksis, bagi Yaketunis, merupakan sebuah kebutuhan mendesak. Seiring perkembangan zaman, penyandang disabilitas membutuhkan solusi-solusi praksis yang mampu memecahkan problem hidup mereka, bukan semata wacana tentang keadilan, kesetaraan, hak-hak ekonomi dan pendidik. Lebih dari itu, para penyandang disabilitas, setidaknya berdasarkan pengalaman para pendiri dan pengelola Yaketunis, membutuhkan langkah-langkah praktis, efektif, efisien, dan lebih

---

[346] Lewis Entwistle, "Repositioned Professionals and Heterodox: a Response to the Precarity of Reform in Further Education," *Journal of Educational Administration and History,* (2021), 1-20.

[347] Wawancara dengan Bapak WT, 2 Agustus 2019, di Yaketunis Yogyakarta.

[348] Wilfred Dolfsma and Loet Leydesdorff, "Journals as Constituents of Scientific Discourse: Economic Heterodoxy," *On the Horizon*, 16 (4), 2008: 214-25.

pragmatis. Untuk itulah, Yaketunis hadir sebagai sebuah yayasan, dan kemudian menyelenggarakan pendidikan sekolah, dengan harapan memenuhi kebutuhan pragmatis penyandang disabilitas.[349]

Pemahaman yang lebih pragmatis dalam menjawab kebutuhan kontekstual penyandang disabilitas dan kehadiran sebuah organisasi atau institusi berupa yayasan sebagai kendaraan memperjuangkan idealisme adalah bentuk penafsiran heterodoksi Yaketunis bila dihadapkan pada model penafsiran klasik.[350] Bahkan, para mufasir klasik penganjur konsep *ta'dīb* maupun *'iṣmah al-rasūl* tidak dapat membayangkan dan menciptakan narasi diskursis tentang media yang bisa merealisasikan visi ideal mereka seperti Yaketunis bayangkan dengan sebuah yayasan dan lembaga pendidikan.

Dengan mendirikan sebuah yayasan dan lembaga pendidikan, Yaketunis merasa lebih leluasa untuk menjalankan amanah dan nilai-nilai al-Qur'an, setidaknya yang terkandung di dalam surah *'Abasa* 1-4. Melalui Yayasan dan lembaga pendidikan, al-Qur'an dapat bersuara secara lebih konkrit, riil, terukur dari segi manajemen organisasi, utamanya dalam menyuarakan kepentingan para pelajar di satu sisi dan pelajaran dengan disabilitas di sisi lain.[351] Dengan demikian, bagi pengelola Yaketunis, lembaga pendidikan maupun yayasan yang menaunginya adalah upaya untuk menyuarakan kepentingan penyandang disabilitas.

Pemikiran Yaketunis yang ingin menyuarakan kepentingan penyandang disabilitas melalui yayasan dan lembaga pendidikan adalah refleksi atas dirinya sendiri dan membangun visi transformatif yang lebih progresif. Hal tersebut dalam kacamata Bourdieu dapat disebut

---

[349] Wawancara dengan Bapak WT, 2 Agustus 2019, di Yaketunis Yogyakarta.

[350] Mihaela Kelemen and Nick Rumens, "Pragmatism and Heterodoxy in Organization Research: Going Beyond the Quantitative/Qualitative Divide," *International Journal of Organizational Analysis*, 20 (1), 2012: 5-12.

[351] Wawancara dengan Bapak WT, Ketua Yayasan, 2 Agustus 2019, di Yaketunis Yogyakarta.

sebagai praktik heterodoksi,[352] karena pembicaraan tentang hubungan disabilitas dengan lembaga pendidikan merupakan diskursus sosiologis kontemporer, yang apabila dilihat dari sejarah pemikiran tafsir atas surah *'Abasa* 1-4 merupakan sesuatu yang baru dan berdimensi sosial-pendidikan. Jika dicermati semua praktik heterodoksi tafsir Yaketunis ini mengarah pada satu dimensi yaitu aktivisme sosial.

Heterodoksi sosiologis berupa aktivisme sosial dalam penafsiran Yaketunis atas surah *'Abasa* 1-4 ini merupakan inti identitas mereka, yang membedakan dari tafsir klasik yang berhenti pada tataran narasi diskursus dan tidak sampai menyentuh pada ranah praksis. Jika ditelusuri lebih jauh maka narasi praksis Yaketunis terdiri dari tiga aspek utama yaitu mendirikan yayasan dan lembaga pendidikan yang berpijak pada semangat surah *'Abasa* 1-4, pembelajaran al-Qur'an yang bersifat klasikal dan turunannya dalam mengembangkan sumber daya manusia penyandang disabilitas, serta keterlibatan dalam pengembangan al-Qur'an Braille di Indonesia. Semua dimensi ini bersifat praksis sebagai tafsir sekaligus implementasi atas pemahaman surah *'Abasa* 1-4.

C. Tafsir Keorganisasian dan Kependidikan

Pada pembahasan bab ini peneliti mengkaji aspek heterodoksi[353] Yaketunis yang bersifat sosiologis, yaitu berupa aktivisme sosial dengan pendekatan pragmatis-emansipatoris. Yaketunis memahami perdebatan tafsir surah *'Abasa* 1-4 selama ini hanya sebatas teologis, tanpa menekankan pada arti penting kerja-kerja sosial yang sepenuhnya sosiologis untuk mewujudkan bagaimana nilai-nilai teologis menjelma menjadi aktivisme sosial. Heterodoksi sosiologis adalah bentuk penyimpangan yang positif oleh Yaketunis dari arus mainstream pemahaman akan surah *'Abasa* 1-4.

---

[352] Susan J. Peters, "The Heterodoxy of Student Voice: Challenges to Identity in the Sociology of Disability and Education," *British Journal of Sociology of Education,* 31 (5), 2010: 591-602.

[353] Mohammad Adib, "Agen dan Struktur dalam Pandangan Piere Bourdieu," *BioKultur,* Volumen I, Nomor 2 (2012), 91–110.

Heterodoksi sosiologis *ala* Yaketunis di sini dipahami dari teori sosiologi Pierre Felix Bourdieu tentang *Habitus*, yang membuahkan respon kontekstual Yaketunis terhadap kebutuhan-kebutuhan penyandang disabilitas, khususnya menjawab persoalan dalam masyarakat yang solusinya tidak ditemukan dalam penafsiran ortodoks.

Heterodoksi dalam pemikiran Yaketunis terjadi dilatarbelakangi oleh spirit humanisme yang tidak tercermin dalam pemikiran lama (ortodoksi), tepatnya humanisme dalam bingkai aktivisme sosial demi memenuhi kebutuhan pragmatis penyandang disabilitas. Yaketunis tumbuh menjadi sebuah lembaga modern, dengan status sebagai yayasan dan menyelenggarakan berbagai kegiatan sosial pendidikan dalam rangka menerjemahkan pemahaman surah *'Abasa* 1-4 ke dalam kerja-kerja konkrit. Aktivisme sosial semacam ini tidak ditemukan dalam ortodoksi penafsiran selama ini.

Secara konseptual, proses kemunculan heterodoksi selalu dimulai dari kesadaran yang dilahirkan oleh komunikasi kelompok masyarakat yang berdiskusi terus-menerus. Dari proses diskusi dan belajar tersebut setiap orang memahami bahwa masing-masing diri mereka memiliki potensi berbeda.[354] Para pendiri Yaketunis pun sebagai penyandang disabilitas melakukan komunikasi intensif dengan pihak-pihak yang dinilai kompeten. Komunikasi dan diskusi ini berakhir pada kesimpulan bersama tentang urgensi merintis sebuah yayasan (Yaketunis), yang kemudian berkembang menjadi lembaga penyelenggara pendidikan dan sekolah bahkan pendidikan al-Quran di level nasional. HM. Muqaddas sebagai inisiator Yaketunis adalah agamawan yang sangat paham perkembangan tafsir klasik yang sudah tidak memadai bila digunakan untuk menjawab kebutuhan pragmatis penyandang disabilitas. HM. Muqoddas berani menelorkan pemikiran tentang surah *'Abasa* 1-4 yang

---

[354] Erwin Rasyid, Ayu Adriyani, dan Ratna Riadhini Darmawan, "Pengembangan Pertanian Alami Berbasis Self-Help," *Jurnal Ekonomi Pertanian dan Agrobisnis,* Volume 3, Nomor 4, (2019), 809–817.

berbeda dari ulama tafsir klasik, dan dengan bantuan Bapak Supardi Abdusshomad maka ide HM. Muqaddas itu mewujud menjadi Yaketunis.

Untuk mengubah pemahaman publik tentang tafsir surah *'Abasa* 1-4, supaya berbeda dengan penafsiran ortodoks, terdapat tiga dimensi utama yang dilakukan oleh Yaketunis; *pertama*, membangun prinsip-prinsip filosofis. Bagi Yaketunis, spirit *'Abasa* 1-4 bukan semata perdebatan *ta'dīb* dan *iṣmah al-ras*ū*l* melainkan juga sebagai dasar pendirian organisasi modern, pentingnya pembentukan lembaga pendidikan Islam bagi penyandang disabilitas sebagai bagian dari perjuangan. Selain itu hal terpenting adalah sebagai upaya mencapai kesetaraan hak bagi seluruh penyandang disabilitas terlebih dalam mendapatkan pendidikan yang bermutu dan bisa mengangkat harkat martabat mereka. Yaketunis ingin para penyandang disabilitas dan kaum awas tidak dibedakan satu sama lain.

Kedua, merasionalisasi model pembelajaran pendidikan al-Qu'an. Bagi Yaketunis, belajar al-Qur'an sudah tidak bisa seperti era Abdullāh bin Ummi Maktūm belajar kepada Nabi Muhammad, tetapi harus diterapkan dengan sistem pembelajaran modern yang memiliki banyak program dan kegiatan dengan mengusung semangat pragmatisme dan emansipasi. Gerakan pragmatis-emansipatoris ini secara umum menyangkut dua hal utama; al-Qur'an dan sekolah. Yaketunis melakukan perencanaan pembelajaran al-Qur'an secara sangat teliti, melaksanakan dan mengontrol kegiatan pembelajaran al-Qur'an, serta terus berinovasi dalam pengembangan pembelajaran al-Qur'an. Semua ini tidak terdapat dalam narasi penafsiran ortodoks. Sebab, jika mengikuti penafsiran ortodoks, pembelajar al-Quran harus sorogan satu persatu sebagaimana Ibnu Ummi Maktūm menghadap kepada Nabi untuk belajar al-Quran. Sedangkan sumber-sumber klasik menggambarkan Nabi tidak menerapkan pembelajaran klasikal sama sekali.

Ketiga, menggalang aksi sosial. Kontribusi Yaketunis pada penyandang disabilitas di Indonesia sangat besar. Salah satunya dapat

dilihat dari keterlibatan dalam mempelopori gerakan pembuatan al-Qur'an Braille di Indonesia. Selain Yaketunis Yogyakarta, lembaga lain yang menaruh perhatian pada penyandang disabilitas terdapat di kota Bandung. Kerjasama ini diarahkan untuk menciptakan sistem penulisan dan tanda baca al-Qur'an Braille. Yaketunis adalah satu dari dua pelopor al-Qur'an Braille di Indonesia.

Pemahaman Yaketunis tentang surah *'Abasa* 1-4 mengafirmasi apa yang dikatakan oleh Karl Mannheim. Menurut Mannheim, cara berpikir masyarakat tidak dapat dipahami dengan baik kecuali asal-usulnya sudah dipahami dengan baik pula, yakni faktor-faktor sosial yang melatarbelakangi pemikiran tersebut.[355] Karena itulah, dalam studi Islam, beragam pemikiran keagamaan termasuk Yaketunis yang berangkat dari sumber normatif seperti al-Qur'an surah *'Abasa* 1-4 dapat dimengerti dengan memahami secara baik latar belakang sosialnya.

1. *'Abasa* 1-4 Sebagai Asas Organisasi Modern

Bapak WT,[356] yang menjabat sebagai Pengurus Yayasan menceritakan dua figur utama yang menjadi penentu berdirinya Yaketunis yaitu Bapak Supardi Abdussomad dan KH. Muhammad Solikhin. Bapak Supardi Abdussomad adalah seorang tunanetra yang memiliki kapasitas ilmu agama yang tidak begitu dalam. Ia bertemu dengan KH. Muhammad Solikhin, figur ulama yang memiliki kapasitas ilmu agama sangat memadai. Perjumpaan dua tokoh ini, menurut keterangan Bapak WT, melahirkan satu gagasan besar dan memberikan pendidikan yang bermutu bagi kaum tunanetra berlandaskan pada spirit surah *'Abasa* 1-4.

---

[355] Hamka, "Sosiologi Pengetahuan: Telaah atas Pemikiran Karl Mannheimm," *Scolae: Journal of Pedagogy*, Volume 3, Number 1, 2020: 76-84

[356] Beliau adalah salah satu pengelola Yaketunis yang ikut mengawal pendiriannya hingga sekarang. Beliau orang yang awas dan saat ini masih bertempat tinggal di asrama Yaketunis. Keseharian beliau ikut mendampingi segala aktifitas yang berlangsung di dalamnya.

Pertama-tama didirikanlah yayasan, lalu kemudian dikembangkanlah sekolah.

Bapak WT mengatakan:

> "Sepanjang pemahaman saya terhadap visi dan misi Bapak Supardi Abdussomad, setelah berdiskusi dengan KH. Muqaddas, dan sependek pembacaan terhadap tafsir al-Quran, apa yang Yaketunis ini lakukan sangat baru. Kebaharuan itu bisa kita lihat dari dua sisi. Pertama, kita selama ini diberikan pengetahuan bahwa surah *'Abasa* 1-4 hanya berdebat soal apakah Nabi bermuka masam atau tidak; jika iya karena tujuan mendidik Ibnu Ummi Maktūm, dan jika tidak karena ingin mensucikan nabi dari perbuatan yang kurang bermoral; mana mungkin nabi bermuka masam. Itu pasti tokoh lain, seperti Us̀man bin Affan. atau siapalah. Intinya kan cuma seputar itu. Yaketunis memandang perdebatan semacam itu tidak cukup. Kita tidak cukup secara teologis-filosofis. Harus bergerak praktis. Misalnya, jika memang tujuannya adalah mendidik dan berdakwah, kenapa tidak kita wujudkan dengan lembaga formal dan manajemen yang modern? Maksud saya, semangat kemanusiaan kita untuk membela kebutuhan orang penyandang disabilitas ini harus lebih konkrit, tidak sebatas persoalan etis, sebagaimana dikembangkan secara detail dalam tafsir-tafsir klasik."[357]

Dalam pandangan Michael Foucault, pandangan Bapak WT tersebut, dalam mengartikan perjumpaan antara Bapak Supardi Abdussomad dan HM. Muqaddas adalah bentuk respon dan penolakan terhadap narasi klasik dalam memahami surah *'Abasa* 1-4. Bagi komunitas Yaketunis, narasi klasik sudah tidak kontekstual dan tidak fungsional untuk menjawab kebutuhan dasar penyandang disabilitas. Ada aspek yang masih bisa dipertahankan dari ortodoksi tafsir klasik, yaitu bahwa agama memberikan tempat terhormat bagi penyandang disabilitas. Tetapi, tempat terhormat itu tidak mungkin dicapai tanpa kerangka kerja praksis, seperti penyediaan lembaga sekolah dan pendidikan yang

---

[357] Wawancara dengan Bapak WT, 2 Agustus 2019, di Yaketunis Yogyakarta.

matang, pembekalan *soft-skill*, dan lainnya. Ini yang dirasa Yaketunis penting untuk dibicarakan dalam konteks modern. Hari ini lembaga pendidikan Islam yang menyediakan tempat khusus bagi disabilitas sudah terus berkembang, seperti lembaga pondok pesantren.[358]

Pandangan Bapak Supardi Abdussomad sangat filosofis dalam mengusung spirit emansipasi. Menurut Kartini Kartono, persoalan emansipasi ini adalah masalah kemanusiaan sekaligus masalah politik. Karena itulah, wawasan politik mengenai dunia pendidikan sangatlah jelas diperlukan. Menurut Kartini Kartono, manfaat wawasan tersebut antara lain adalah untuk memantapkan politik pendidikan.[359] Bapak WT melihat gerakan emansipasi nasib penyandang disabilitas ini didasarkan pada pemahaman atas surah *'Abasa* 1-4. Dari pemahaman tersebut lahir gerakan sosial berupa pendirian lembaga pendidikan.

Penafsiran terhadap surah *'Abasa* 1-4 menjadi sangat berkembang di tangan para pengelola Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam (Yaketunis) Yogyakarta. Penafsiran versi Yaketunis yang mengusung spirit emansipasi ini melompat jauh dari apa yang dibayangkan dan digambarkan dalam berbagai tafsir mulai dari era klasik hingga era modern di abad 20. Bapak WT mengatakan, Yaketunis tidak saja menerima orang-orang tunanetra melainkan juga tunanetra plus cacat tubuh dan plus autis. Menurut Caroline Pelletier, gerakan emansipasi tidak bisa dipisahkan dari perjuangan untuk mencapai kesetaraan terlebih dalam pendidikan. Perjuangan ini harus substantif dan tidak sekedar tampilan performatif semata.[360]

---

[358] M. Nur Ghufron dan Amin Nasir, "Pesantren and Disability: the Dynamics of Islamic Boarding School in Accommodating Children with Disabilites," *ADDIN*, 13 (2) 2019: 313-333.

[359] Kartini Kartono, *Wawasan Politik Mengenai Sistem Pendidikan Nasional,* (Bandung: Mandar Maju, 1990), viii.

[360] Caroline Pelletier, "Emancipation, Equality and Education: Rancière's Critique of Bourdieu and the Question of Performativity," *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education,* Vol. 30, No. 2, (2009), 137-150.

Dengan segala kemampuan yang ada, Yaketunis akan melayani mereka sebagai wujud mengamalkan surah *'Abasa* 1-4. Para pengelola Yaketunis hanya bisa berharap pada Allah Swt dan mendapatkan pertolongan dari-Nya, agar semua kebutuhan dan pembiayaan Yayasan dipenuhi oleh Allah Swt.[361] Gerakan emansipasi pendidikan, menurut Jean-Paul Carvalho, dkk., tidak semata-mata dipisahkan dari nilai-nilai kultural keagamaan. Emansipasi pendidikan dapat berbalut dan mengusung nilai-nilai komunitas.[362] Dalam koteks ini, untuk menegaskan maksud dari pertolongan Allah Swt., Bapak WT memberikan ilustrasi berdasarkan pengalamannya. Ia bercerita:

> "Karena kita memiliki niat untuk membantu, sepertinya semua pengurus mendapat pertolongan dari Allah. Semua kebutuhan dipenuhi oleh Allah. Seperti ada yang mengirim bantuan kepada kita, dan kita tidak punya donatur tetap. Ketika kita mau bayar listrik 1,5 jt juga, *tau-tau* ada orang datang sama kita memberikan uang 2 jt tanpa kita undang. Terus ketika kita kehabisan beras, *ya* sudah, saya ambil gaji buat beli beras, terus ada yang datang bawa beras sama Indomie juga. Katanya dapat informasi tentang yayasan ini dari internet. Ya kita percaya penuh karena kita membangun yayasan untuk melaksanakan perintah Allah, insya Allah dijamin sama Allah. Untuk pembangunan sendiri, ya seperti itu tadi, kita butuhnya 1,5 jt, kemudian dikasih sama Allah 2 Juta. Jadi sisanya yang 500 rb kita tabung untuk membangun sekolah. Dan *alhamdulillah* sampai sekarang pembangunannya sudah sebesar ini."[363]

Sementara itu, penafsiran surah *'Abasa* 1-4 pada abad pertama Hijriyah, yaitu Ibnu Abbas, hanya mengatakan bahwa surah *'Abasa* 1-4 ini menyangkut sikap Rasulullah saw. yang berpaling dari 'Abdullāh Ibnu

---

[361] Wawancara dengan Bapak WT, Ketua Yayasan, 2 Agustus 2019, di Yaketunis Yogyakarta.

[362] Jean-Paul Carvalho, Mark Koyama and Michael Sacks, "Education, Identity, and Community: Lessons from Jewish Emancipation," *Public Choice,* 171, (2017), 119–143.

[363] Wawancara dengan Bapak WT, 2 Agustus 2019, di Yaketunis Yogyakarta.

Ummi Maktūm yang ingin belajar agama.[364] Wacana alternatif lainnya, seperti disampaikan oleh al-Qummi, surah *'Abasa* 1-4 ini berkenaan dengan sikap 'Uṡmān bin 'Affān dalam menyikapi Ibnu Ummi Maktūm dengan perasaan tidak suka.[365] Bahkan, beberapa tafsir tidak beranjak dari topik utama ini. Berbeda halnya dengan Yaketunis, mereka telah melakukan satu lompatan pemikiran yang sangat jauh tentang diskursus disabilitas dalam Islam. Menurut Bapak WT, surah *'Abasa* 1-4 ini adalah perintah Allah Swt. kepada umat Muslim untuk memberikan bantuan dan santunan kepada kaum tunanetra. Yayasan dibangun atas dasar perintah Allah, dan oleh sebab itulah Allah Swt sendiri yang pasti bertanggung jawab atas segala pembiayaannya.[366]

Latar belakang sosial inilah yang melatar belakangi wacana yang diusung oleh Yaketunis dalam kaitannya dengan surah *'Abasa* 1-4, yaitu diskursus fundamental tentang pentingnya pendirian organisasi modern yang dapat mengangkat harkat martabat penyandang disabilitas. Menurut Bapak WT, pada saat Nabi mengadakan rapat besar, datanglah seorang tunanetra. Namun Nabi tidak memberikan perhatian kepadanya, sehingga turun ayat *'Abasa* 1-4 ini yang membuat Nabi menjadi lebih perhatian. Dengan begitu, ayat ini berkenaan dengan harkat martabat tunanetra, dan untuk tujuan itu Yaketunis didirikan.[367]

Tafsir semacam Yaketunis ini belum pernah diwacanakan oleh para mufasir klasik hingga modern yang cenderung teologis. Surah *'Abasa* 1-4, khususnya pada ayat 1-4, bagi pengelola Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam (YAKETUNIS), menjadi asas utama dan dasar fundamental pendirian lembaga ini. Surah *'Abasa* 1-4 berevolusi menjadi

---

[364] Abdullāh bin Abbas bin Abdul Muṭṭalib, *Tanwīr al-Miqbas min Tafsīr bin 'Abbas,* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah), 635.

[365] Abū al-Ḥasan Alī bin Ibrāhīm al-Qumī, *Tafsir al-Quran*, jilid 3, (Qum: Muassasah al-Imam al-Mahdi, 1435 H.), 1131.

[366] Wawancara dengan Bapak WT, tanggal 2 Agustus 2019 di Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam Yogyakarta.

[367] Wawancara dengan Bapak WT, tanggal 2 Agustus 2019 di Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam Yogyakarta.

landasan berdirinya yayasan setelah mengalami proses dan dinamika yang cukup panjang. Bermula dari pengalaman personal bapak Supardi Abdussomad, seorang tunanetra, yang menempuh proses pendidikan dan belajar di salah satu pondok pesantren Krapyak, Yogyakarta. Pada saat menjalani proses belajar itulah Supardi Abdussomad merasa kesusahan dan banyak kendala.[368]

Pengalaman personal dalam belajar memunculkan inspirasi bagi Bapak Supardi Abdussomad. Lubuk hatinya gelisah dan pikirannya mencari solusi agar kaum tunanetra seperti dirinya dapat menempuh pendidikan dan mendapatkan pelajaran yang sesuai dengan kondisi semacam itu (disabilitas). Secara sosial, Bapak Supardi Abdussomad merasakan bahwa suasana pendidikan dan proses belajar-mengajar yang dialaminya terasa kurang cocok. Sebab, mayoritas para pelajar di tempat ia belajar adalah kaum awas. Sementara di sisi lain, metode pembelajaran yang diberikan oleh lembaga pendidikan juga hanya terfokus pada kaum awas bukan tunanetra.[369]

Selama di pesantren dan belajar di lembaga tersebut, hasil interpretasi terhadap surah *'Abasa* 1-4 disadari tidak kontekstual. Karenanya Bapak Supardi Abdussomad memiliki cita-cita untuk membongkar penafsiran lama dan mencoba menghadirkan penafsiran baru terhadap surah *'Abasa* 1-4, salah satunya diwujudkan dengan langkah-langkah praktis, aplikatif, dan konkret. Saat itu, bapak Supardi Abdussomad menginginkan ada sebuah lembaga pendidikan yang memberikan fasilitas belajar dengan metodenya yang telah disesuaikan bagi kebutuhan dasar tunanetra. Berdasarkan penjelasan para ustad dan kiyai, Bapak Supardi Abdussomad menyadari bahwa surah *'Abasa* 1-4 memiliki tujuan untuk mengangkat harkat martabat tunanetra. Mereka juga berhak mendapatkan fasilitas pendidikan yang sama denga kaum awas.[370]

---

[368] *Ibid.,*

[369] Wawancara dengan Bapak WT, tanggal 2 Agustus 2019 di Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam Yogyakarta

[370] *Ibid.,*

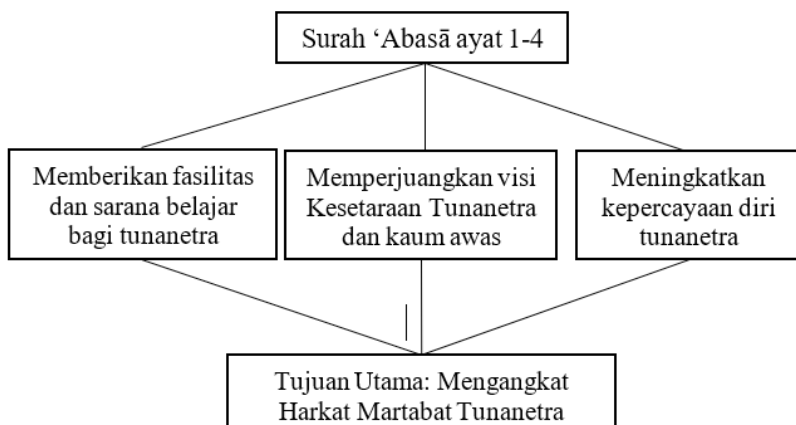
Keinginan tersebut disampaikan oleh bapak Supardi Abdussomad kepada HM. Muhammad Muqaddas (Kepala Perpustakaan Islam) dan HM. Muhammad Solikhin (Wakil Kepala Perpustakaan Islam). Diskusi panjang antara bapak Supardi Abdussomad dengan dua kiyai tersebut menghasilkan satu gagasan besar, yaitu mendirikan sebuah yayasan. Gagasan mendirikan yayasan ini membuat bapak Supardi Abdussomad mantap hati untuk terus berjuang dengan membawa spirit surah *'Abasa* 1-4. Bapak Supardi Abdussomad pun bergerak cepat untuk mencari orang-orang yang membantunya dalam mendirikan yayasan. Tepat pada tanggal 12 Mei 1964, Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam (YAKETUNIS) berhasil didirikan.[371]

Berdasarkan rapat dan musyawarah para pendiri yayasan, lahirlah kesepakatan dan keputusan bersama bahwa surah *'Abasa* 1-4 menjadi landasan berdirinya Yaketunis. Para pendiri Yaketunis, yang terinspirasi oleh bapak Supardi Abdussomad, menyepakati bahwa makna yang dikandung oleh surah *'Abasa* 1-4 tersebut bertujuan untuk mengangkat harkat martabat kaum tunanetra, dan inilah yang sejak semula menjadi cita-cita besar bapak Supardi Abdussomad.[372] Bapak WT mengatakan, "Ketika Yaketunis telah berdiri, kita mendapat dukungan dari Kementerian Pendidikan. Karenanya, kita mendirikan SLB. Sampai saat ini, SD Yaketunis berada di bawah Dinas Pendidikan Provinsi DIY."[373]

Pola pemahaman para pendiri dan pengurus yayasan tentang surah *'Abasa* 1-4 dapat digambarkan sebagai berikut:

[371] Wawancara dengan Bapak WT, tanggal 2 Agustus 2019 di Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam Yogyakarta.

[372] Wawancara dengan Bapak NA, tanggal 18 September 2019 di Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam Yogyakarta.

[373] Wawancara dengan Bapak WT, tanggal 2 Agustus 2019 di Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam Yogyakarta.

Gambar 4: Pola Pemahaman Surah *'Abasa* 1-4 perspektif Pendiri dan Pengelola Yaketunis Yogyakarta

Bagan di atas menjelaskan bahwa pemahaman surah *'Abasa* 1-4 dalam perspektif pendiri dan pengelola Yaketunis merupakan doktrin sentral dan asas tujuan bagi berdirinya yayasan sebagai organisasi modern. Doktrin tersebut melahirkan visi-misi yang disesuaikan dengan spirit *'Abasa* 1-4. *Pertama,* memberikan fasilitas tempat belajar bagi tunanetra, dan pendirian yayasan beserta sekolah adalah bagian dari fasilitas belajar tersebut. *Kedua,* meningkatkan pemahaman bahwa tunanetra memiliki hak yang sama untuk belajar, menuntut ilmu, membekali diri dengan skill, layaknya kaum awas pada umumnya. *Ketiga*, meningkatkan kepercayaan diri anak-anak tunanetra agar tidak kecil hati (minder) dalam pergaulan sehari-hari dan dalam mengarungi kehidupan.

2. *'Abasa* 1-4 Sebagai Landasan Mendirikan Lembaga

Bambang Dharwiyanto, dkk., berpandangan bahwa gerakan emansipasi tidak bisa dilakukan dengan cara menghimpun kekuatan dari luar melainkan harus dilakukan dari dalam sistem. Emansipasi adalah

ideologi yang diupayakan oleh sistem yang mendukung.[374] Yaketunis pun berpandangan lembaga yang fokus dalam bidang pendidikan dan pengembangan pembelajaran al-Qur'an bagi penyandang disabilitas di Yogyakarta sangat penting. Perjuangan memberdayakan para penyandang disabilitas harus ditempuh melalui jalur-jalur legal-formal. Pendirian lembaga menjadi satu pilihan yang paling rasional sebagai sistem yang disyaratkan dalam gerakan emansipasi membela kepentingan penyandang disabilitas. Hal ini sudah senada dengan pandangan Isabelle Huault, dkk., yang mengatakan bahwa konsep emansipasi dapat diterjemahkan ke dalam bentuk gerakan yang dilakukan oleh organisasi sosial.[375]

Secara geografis, Yaketunis berlokasi di Jalan Parangtritis No. 46 Yogyakarta yang cukup strategis karena terletak tidak jauh dari kota dan beberapa kampus yang ada di Yogyakarta. Yaketunis berdiri di atas tanah seluas 2000 meter persegi. Bersebelahan dengan Masjid Danunegaran di sebelah utara, rumah makan padang di sebelah selatan. Sementara di sebelah timur bersebelahan dengan rumah warga dan bertetangga dengan SD Muhammadiyah di sebelah barat Yayasan. Selain itu, Yaketunis juga berdekatan dengan persawahan-persawahan nan hijau. Bertempat di daerah yang dekat dengan sawah dan jauh dari kebisingan kendaraan, membuat suasana belajar peserta didik lebih mendukung dan nyaman.[376]

Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam Yogyakarta merupakan Yayasan khusus disabilitas yang bernafaskan Islam pertama di Indonesia. Yayasan ini *concern* pada pengembangan terhadap disabilitas (tunanetra)

---

[374] Bambang Dharwiyanto, dkk., *Wacana Antropologi: Membaca Ulang Teks Kebudayaan Menuju Transformasi Diri dalam Multikulturalisme,* (Bali: Universitas Udayana, 2012), 32.

[375] Isabelle Huault, Véronique Perret, and André Spicer, "Beyond Macro- and Micro- Emancipation: Rethinking Emancipation in Organization Studies," *Organization*, Vol. 21, No. 1 (2014), 22-49.

[376] Penjelasan ini diperoleh dari arsip-arsip Yayasan Yaketunis sebagaimana dikutip oleh Kuni Masrakhati, Pengembangan Pembelajaran al-Qur'an pada Siswa Disabilitas di Yayasan Yaketunis Yogyakarta, *Skripsi* Fakultas Trabiyah dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2011, 34.

sebagaimana bisa dilihat dari nama yayasannya sendiri. Ide berdirinya yayasan ini berasal dari Bapak Supardi Abdussomad yang merupakan seorang tunanetra.[377] Berdirinya Yaketunis dimotivasi oleh faktor spirit agama. Spirit yang dimaksud adalah sebagaimana terdapat dalam firman Allah Swt (QS. 'Abasa (80) : 3-4).[378]

Menurut Bapak Supardi Abdussomad, ayat di atas menjelaskan bahwa kaum tunanetra juga berpotensi dan memiliki kesempatan untuk mengenyam pendidikan dan pembelajaran di segala bidang, baik di bidang mental, spritual, agama maupun keterampilan. Oleh karena itu dipandang perlu untuk mendirikan yayasan yang dapat mewadahi ide dan semangat tersebut.[379] Spirit ini berawal dari pemberian al-Qur'an Braille oleh A. Arif yang diperoleh saat berkunjung ke Wiyata Guna Bandung kepada Bapak Supardi Abdussomad pada tahun 1963.

Selain itu, motivasi yang juga mendorong Bapak Supardi Abdussomad untuk mendirikan Yaketunis adalah untuk mengangkat harkat dan martabat kaum tunanetra. Atas dasar motivasi itu, Bapak Supardi Abdussomad melakukan berbagai usaha untuk merealisasikan tekad dan keinginannya tersebut. Di antaranya, Bapak Supardi Abdussomad mengundang beberapa tokoh-tokoh masyarakat Islam Yogyakarta seperti H. Busyairi, Margono Puspo Suwarno, Wadjid Hamidi, Farid Ma'ruf guna membahas tekad dan cita-cita luhurnya tersebut.[380]

---

[377] Bapak Supardi Abdussomad merupakan seorang tunanetra yang pernah *nyantri* dan menimba ilmu di Pesantren Krapyak. Ia melakukan berbagai kegiatan sebagaimana kebanyakan santri. Ia adalah sosok yang semangat dan ulet dalam menimba ilmu. Di samping *nyantri*, ia juga melakukan beberapa kegiatan seperti memijat dan mengisi bak air untuk memenuhi kebutuhan sehari-hari. Informasi ini diperoleh dari wawancara dengan Wiyoto kepala asarama Yaketunis pada tanggal 2 Agustus 2019 di Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam Yogyakarta.

[378] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah*, (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2019), 875.

[379] Lihat "Sejarah Berdirinya Yaketunis" dalam dalam http://yaketunis64.blogspot.com/p/profil-yaketunis_10.html.,

[380] Kuni Masrakhati, Pengembangan Pembelajaran al-Qur'an pada Siswa Disabilitas di Yayasan Yaketunis Yogyakarta, *Skripsi* Fakultas Trabiyah dan Keguruan

Di samping itu, Bapak Supardi Abdussomad juga berkunjung ke Perpustakaan Islam di Jalan Mangkubumi no. 38 untuk menemui H. M. Solichin selaku Wakil Kepala Perpustakaan Islam tersebut dalam rangka mempertanyakan bagaimana cara mengangkat harkat dan martabat kaum tunanetra. Dari pertemuan tersebut, akhirnya disepakati untuk mendirikan lembaga yang mewadahi kaum tunanetra untuk mendapatkan pendidikan dan pembelajaran yaitu mendirikan Yayasan Kesejahteraan Islam Yogyakarta (Yaketunis).

Atas izin Allah, Yayasan ini berdiri pada tanggal 12 Mei 1964 atau 1 Muharram 1383 H di Jalan Mangkubumi no. 38 Yogyakarta dengan Akta Notaris no. 10 tahun 1964 Notaris Soerjanto Partaningrat, S.H dan izin operasional no. 188/0622/V.I tanggal 16 Maret 2009.[381]

Pada awal berdirinya Yaketunis belum terdaftar sebagai organisasi sosial. Langkah awal yang dilakukan Yaketunis adalah menampung beberapa disabilitas di daerah sekitar. Setelah terdaftar sebagai organisasi sosial Yaketunis berkembang pesat hingga sekarang. Perkembangan ini tidak terlepas dari jerih payah dan semangat para perintis Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam Yogyakarta, di antaranya adalah Supardi Abdussomad (tunanetra/disabilitas), M. Margono Puspo Suwarno, Muqadas Syuhada, M. Hadjid Hamidi, Zaidun Roslan, Muhammad Solichin, dan M. Hadjid Hamidi. Dalam perkembangannya, Yaketunis terus melakukan berbagai perbaikan demi mencapai tujuan didirikan yayasan tersebut.

Adapun visi Yaketunis tidak jauh dari menciptakan penyandang tunanetra yang beriman dan bertakwa, hidup mandiri, dan berguna bagi bangsa dan masyarakat. Untuk merealisasikan visi tersebut, Yaketunis memformulasikan beberapa langkah strategis seperti pemberdayaan personalia yayasan, penguatan ajaran yang Qur'ani, penyelenggaraan

---

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2011, hlm. 36

[381] Lihat "Sejarah Berdirinya Yaketunis" dalam dalam http://yaketunis64.blogspot.com/p/profil-yaketunis_10.html.,

pendidikan dan pelatihan, serta bimbingan hidup bermasyarakat. Dari visi dan misi tersebut, Yaketunis berharap mampu memberikan bekal ilmu pengetahuan bagi tunanetra dalam mengarungi kehidupan dengan lebih percaya diri tanpa bergantung kepada orang lain (mandiri) serta dapat melahirkan tunanetra yang produktif dalam berkarya dengan memberikan wadah pengembangan diri bagi tunanetra.[382]

3. *'Abasa* 1-4 sebagai Visi Pendidikan Islam Ramah Disabilitas

Surah *'Abasa* 1-4 ini juga diterjemahkan oleh Yaketunis menjadi dasar bagi pelaksanaan pendidikan emansipatoris yaitu spirit pendidikan yang mengusung perjuangan untuk memberdayakan dan membebaskan. Pendidikan yang memperjuangkan pemberdayaan dan pembebasan ini adalah prasyarat menuju masyarakat yang madani.[383] Yaketunis ingin membebaskan para penyandang disabilitas dari hegemoni sosial yang kerap memandang rendah mereka. Namun, semua itu tidak dapat dimulai tanpa adanya pendidikan. Karenanya, kehadiran pendidikan yang ramah terhadap penyandang disabilitas menjadi kebutuhan paling mendasar.

Bapak WT menjelaskan bahwa secara umum bentuk pendidikan dan pengajaran yang diselenggarakan Yaketunis mengacu kepada kurikulum pemerintah, baik SD, MTs, dan juga ikut Ujian Nasional. Diakui bahwa Yaketunis tidak membuat kurikulum sendiri. Apalagi pemerintah memang telah menyelenggarakan pendidikan inklusi bagi para tunanetra. Namun begitu, menurut Bapak WT, visi pendidikan Islam bagi tunanetra di Yaketunis ini sejalan dengan al-Qur'an yang memiliki visi ideal berupa penghargaan tinggi atas keragaman makhluk ciptaan seperti manusia. Al-Qur'an tidak membeda-bedakan antara

---

[382] Lihat "Visi, Misi dan Tujuan Yaketunis" dalam dalam http://yaketunis64.blogspot.com/p/profil-yaketunis_10.html.,

[383] Rukiyati dan L. Andriyani, "Pendidikan Emansipatoris dan Masyarakat Madani," *Cakrawala Pendidikan,* Vol. 17, No. 4, (1999), 143-147.

penyandang disabilitas maupun kaum awas.[384] Idealisme semacam itu tergambar dalam firman Allah Swt (QS. al-Ḥujurāt (49): 13).[385]

Dalam menerjemahkan idealisme al-Qur'an semacam itu, Yaketunis menempuh cara yang unik dan berbeda yakni dengan mendirikan yayasan yang mengelola lembaga pendidikan. Bapak Supardi Abdussomad dan kawan-kawan menjadi pelopor utama yang menginisiasi idealisme al-Qur'an tentang keragaman ciptaan Tuhan, khususnya terkait nasib penyandang disabilitas melalui lembaga pendidikan. Para pendiri Yaketunis merasa diri mereka akan lebih leluasa untuk berkontribusi pada kelompoknya dalam berbagai dimensi, termasuk pendirikan sekolah. Dengan mendirikan sekolah, spirit surah *'Abasa* 1-4 menjadi lebih praktis dan implementatif, tidak semata-mata formal filosofis dalam wajah sebuah yayasan atau organisasi modern. Para pengelola Lembaga Pendidikan Yaketunis menjadikan nilai-nilai surah *'Abasa* 1-4 ayat 3-4 sebagai nilai-nilai utama yang harus ditanamkan kepada anak-anak tunanetra melalui lembaga pendidikan.[386]

Salah satu nilai utama tersebut adalah tentang "normalitas" kehidupan para penyandang disabilitas, seperti disampaikan oleh Bapak WT:

> "Di jaman modern ini, anak kecil juga sudah terkena tunanetra, seharusnya, dunia kedokteran mampu menangani kelahiran anak tunanetra. Pernah ada yang datang ke sini, anak tunanetra umur 2 tahun, tapi kita tidak bisa menerima anak yang belum bisa mandiri. Adanya kelalaian-kelalaian lahirnya anak tunanetra sampai saat sekarang ini. Barangkali itu adalah *Sunnatullah*."[387]

---

[384] Wawancara dengan Bapak WT, tanggal 2 Agustus 2019 di Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam Yogyakarta.

[385] Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah*, (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2019), 755.

[386] Wawancara dengan Bapak WT, tanggal 2 Agustus 2019 di Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam Yogyakarta.

[387] *Ibid.*,

Ketidakmampuan sains modern mencegah disabilitas mendorong Yaketunis menyimpulkan bahwa perkara ini adalah *Sunnatullah*. Karena sejatinya, penyandang disabilitas dan masyarakat awas adalah setara. Lembaga Pendidikan Islam Yaketunis mengusung nilai kesetaraan tersebut di mana anak-anak tunanetra didoktrin untuk menyadari tentang harkat martabat manusia yang setara tanpa diskriminasi. Perbedaan penciptaan fisik adalah *sunnatullah*, sebab sains modern sekalipun tidak bisa mencegahnya.

Saudara TR mengatakan:

> "Disabilitas adalah salah satu keanekaragaman yang diciptakan oleh Allah. Sebagaimana dalam al-Qur'an "ayat untuk saling mengenal", *nah* dalam ayat itu mengisyaratkan bahwa di dunia ini penuh dengan perbedaan, termasuk dengan adanya disabilitas/tunanetra itu sendiri yang menjadi penghias tersendiri, menjadi dekorasi dalam kehidupan manusia. Saya rasa itu berpengaruh, tapi pada kenyataannya, implementasi/aplikasi dari ayat itu masih kurang, masih ada beberapa orang yang mendiskriminasi kaum disabilitas."[388]

Anak-anak tunanetra di Yaketunis juga diajarkan memiliki kesadaran tentang hak-hak mereka yang sama dalam proses belajar-mengajar, sama seperti kaum awas pada umumnya. Doktrin-doktrin berbasis nilai ini diharapkan mampu meningkatkan kepercayaan diri kaum tunanetra agar mereka sanggup menerima keadaan mereka masing-masing.[389]

Bapak WT mengatakan:

> "Dalam kaitannya dengan surah *'Abasa* 1-4 itu tadi, orang awas hendaknya senantiasa memberikan perlindungan, pendidikan kepada anak-anak tunanetra yang berkebutuhan khusus. Barangkali bisa diambil manfaatnya, bermanfaat bagi orang-orang awas, dalam

---

[388] Wawancara dengan Saudara TR, tanggal 15 Agustus 2019 di Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam Yogyakarta

[389] Wawancara dengan Bapak WT, tanggal 2 Agustus 2019 di Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam Yogyakarta.

kaitannya dengan kebesaran Allah."[390]

Di sekolah Yaketunis ini telah ditempuh beberapa cara untuk meningkatkan kepercayaan diri anak-anak tunanetra. Salah satunya adalah dengan memberikan penjelasan pada saat proses pembelajaran di kelas bahwa membangkitkan rasa percaya diri sejak dalam pikiran adalah penting. Langkah berikutnya adalah memberikan dukungan melalui Orientasi Mobilitas (OM), yaitu anak-anak tunanetra diajari bagaimana bergerak tanpa rasa takut dan memahami posisi keberadaan dirinya agar mampu bergerak sesuai keinginannya.[391]

Bapak WT mengatakan:

> "Kebanyakan anak tunanetra itu ke sini takut untuk berjalan, makanya ada pembelajaran OM (Orientasi Mobilitas), fungsinya untuk memberikan arahan dan membiasakan untuk bergerak dengan mandiri. Yang penting mereka mampu menerima keadaan masing-masing. Kalau imannya tidak kuat, bisa saja mereka bunuh diri, apalagi yang awalnya bisa melihat lalu kemudian tidak bisa, ini bebannya lebih berat."[392]

Sejauh ini, cita-cita bapak Supardi Abdussomad untuk memberikan fasilitas belajar bagi kaum tunanetra bisa dibilang berhasil. Sekretaris Yayasan Bapak WT mengatakan, dengan adanya yayasan dan juga sekolah, anak-anak tunanetra mampu menempuh proses belajar sekaligus merupakan bentuk keberhasilan merealisasikan nilai-nilai surah *'Abasa* 1-4 itu sendiri. Lebih lanjut, Wiyoto menambahkan bahwa tunanetra memang perlu diberikan pendidikan berdasarkan ayat-ayat dalam surah *'Abasa* 1-4. Mereka juga memiliki hak yang sama dalam mendapatkan

---

[390] *Ibid.*,

[391] Wawancara dengan Bapak MY, tanggal 15 Agustus 2019 di Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam Yogyakarta.

[392] Wawancara dengan Bapak WT, tanggal 2 Agustus 2019 di Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam Yogyakarta.

pendidikan, walaupun metode pengajaran yang digunakan harus disesuaikan dengan kondisi tunanetra.[393]

Bapak MY, seorang guru tematik di SD dan seorang tunanetra, mengatakan bahwa berdirinya yayasan merupakan cita-cita bapak Supardi Abdussomad untuk memberikan tempat belajar yang nyaman bagi tunanetra. Meskipun pada awalnya pembelajaran baru pada al-Qur'an Braille saja, namun seiring berjalannya waktu, yayasan mampu membangun sekolah berupa SD, SMP, SMA dan MTs.[394]

Untuk pembelajaran di kelas, anak-anak tidak hanya diberikan pelajaran materi sekolah saja. Tetapi juga diselingi dengan memberikan motivasi agar tidak minder, tidak putus asa, tidak berkecil hati, hidup mandiri semaksimal mungkin, dan bisa bergaul dengan masyarakat. Karenanya, penanaman nilai surah *'Abasa* 1-4 tidak hanya sekedar menjadi batu loncatan untuk meningkatkan kepercayaan diri dalam melanjutkan hidup, tetapi juga menjadi landasan atau yang mendasari kehidupan anak-anak secara rohani. Singkatnya, surah *'Abasa* 1-4 menjadi landasan untuk meningkatkan keimanan mereka dalam mengarungi kehidupan.[395]

Pandangan senada mengenai surah *'Abasa* 1-4 disampaikan Saudara TR, salah seorang pengurus Yaketunis yang sedang menempuh pendidikan di UIN Sunan Kalijaga dan juga seorang tunanetra. Saudara TR berpendapat, surah *'Abasa* 1-4 itu lebih ditujukan untuk mengingatkan kepada masyarakat bahwa disabilitas adalah salah satu objek yang perlu diperhatikan dan tidak dibedakan dengan yang lainnya.

Berdirinya yayasan bertujuan untuk menginformasikan kepada masyarakat bahwa tunanetra juga layak mendapat pendidikan. Selain itu juga untuk menyadarkan dan mengingatkan kepada manusia bahwa

---

[393] *Ibid.*,

[394] Wawancara dengan Bapak MY, tanggal 15 Agustus 2019 di Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam Yogyakarta.

[395] Wawancara dengan Ibu AT, tanggal 15 Agustus 2019 di Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam Yogyakarta.

disabilitas adalah salah satu bentuk keanekaragaman yang diciptakan oleh Allah. Al-Qur'an juga menjelaskan bahwa manusia diciptakan untuk saling mengenal.[396] Ayat itu, menurut Saudara TR, mengisyaratkan bahwa di dunia ini penuh dengan perbedaan, termasuk dengan adanya disabilitas, tunanetra, yang menjadi penghias dunia itu tersendiri dan menjadi dekorasi dalam kehidupan manusia.[397]

Pandangan Saudara TR di atas cukup filosofis dan bijaksana, dengan melihat surah *'Abasa* 1-4 tidak sekedar berbicara tentang kasus kedatangan Ibnu Ummi Maktūm ke dalam ruangan pada saat Nabi Muhammad saw. mendakwahi para pembesar Quraisy. Lebih dari itu, Saudara TR melihat konteks orang-orang tunanetra (penyandang disabilitas) sebagian bagian dari kehendak Tuhan yang menciptakan manusia berbeda satu sama lain dengan tujuan agar saling mengenal. Perbedaan dianggap sebagian bagian dari keindahaan dan estetika kehidupan yang memang harus ada.

Sejalan dengan pandangan Saudara TR tersebut, Ketua ORMAKE (Organisasi Asrama Yaketunis)[398] Saudara NK menginginkan adanya perlakuan yang sama terhadap tunanetra. Saudara NK sangat berharap penyandang disabilitas disetarakan dengan orang-orang normal biasa bukan malah dikucilkan.[399]

Dari pandangan MY, Saudara TR dan Saudara NK tentang surah *'Abasa* 1-4 ayat 3-4 ada beberapa hal penting yang perlu digaris bawahi: *pertama*, urgensi fasilitas belajar bagi tunanetra, supaya bisa menempuh pendidikan sebagaimana masyarakat awas umumnya; *kedua*, pentingnya kesadaran masyarakat tunanetra dan publik tentang kesetaraan hak dan kewajiban antara tunanetra dan masyarakat awas; serta *ketiga*, posisi

---

[396] QS. al-Ḥujur*ā*t (49): 13.

[397] Wawancara dengan Saudara TR, tanggal 3 Agustus 2019, di Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam Yogyakarta.

[398] Organisasi yang dibentuk sebagai wadah berorganisasi penghuni asrama Yaketunis untuk menjalankan program-program dan kegiatan di dalamnya.

[399] Wawancara dengan Saudara NK, tanggal 15 Agustus 2019, di Yayasan Kesejahteraan Tunanetra Islam Yogyakarta.

surah *'Abasa* 1-4 sebagai landasan rohani bagi anak-anak tunanetra dalam mengarungi kehidupan. Alhasil, pemahaman terhadap surah *'Abasa* 1-4 ayat 3-4 dari pendiri yayasan dan pengelola lembaga pendidikan tidak berbeda.

Para pengelola lembaga pendidikan Yaketunis memiliki satu tujuan yang sama yaitu mengangkat harkat martabat tunanetra melalui fasilitas tempat belajar yang layak dan sesuai. Hanya dengan jalur pendidikan semacam ini kepercayaan diri tunanetra dapat meningkat. Melalui pendidikan pula, dan berdasarkan pada spirit surah *'Abasa* 1-4 ayat 3-4, anak-anak tunanetra dapat dididik dan disadarkan akan jati diri mereka, yakni kesamaan derajat, hak dan kewajiban dengan kaum awas pada umumnya. Karenanya, tunanetra juga layak mendapatkan pendidikan sebagaimana yang diterima kaum awas selama ini. Semua pengertian semacam ini, yang menginspirasi pendirian yayasan dan menjadi visi-misi lembaga pendidikan Islam, adalah wujud heterodoksi tafsir perspektif Yaketunis terhadap surah *'Abasa* 1-4.

Bab 5

Aktivisme Qurani Yaketunis

A. Kerja Praksis Yaketunis Berbasis Al-Qur'an

Dalam pandangan Islam, ilmu tidak dapat dipisahkan dari amal dan iman. Integrasi antara iman, ilmu dan amal merupakan pijakan utama gerakan Islam.[400] Untuk merealisasikan pemahaman atas surah *'Abasa* 1-4 sebagai asas tujuan didirikannya Yaketunis, dan sekaligus sebagai wujud heterodoksi tafsir perspektif Yaketunis terhadap surah *'Abasa* 1-4, maka dibentuklah beberapa kegiatan dan program yang diselenggarakan di dalamnya. Di antaranya yaitu menyelenggarakan pendidikan al-Qur'an dan sekolah. Secara umum, kegiatan pendidikan di Yaketunis digambarkan sebagai sesuatu yang sangat berharga dalam hidup manusia. Pendidikan sangat penting karena sangat strategis untuk mencerdaskan kehidupan bangsa.[401]

Bapak MY, yang berprofesi sebagai Guru Tematik, mengajar ekstra Qira'ah, Retorika Dakwah dan Bahasa Ingris di Yaketunis, mengatakan bahwa pendidikan adalah *long life education,* belajar sepanjang hayat.

---

[400] Wahyudin, dkk., *Pendidikan Agama Islam untuk Perguruan Tinggi,* (Jakarta: Grasindo, 2009), 84.

[401] Efi Yandri, dkk., *Mewujudkan Masyarakat Solok Selatan Yang Harmonis,* (Setda Kabupaten Solok Selatan: Bagian Tata Pemerintahan, 2008), 231.

Bagi mereka yang ingin menumbuhkan kepuasan lebih lama, maka melanjutkan pendidikan dan belajar sepanjang hayat tentunya adalah satu-satunya jawaban paling mendasar.[402] Dengan prinsip inilah, tunanetra di Yaketunis harus dibantu untuk keluar dari keterbatasan mereka sebagai tunanetra terutama dalam hal mengakses ilmu pengetahuan. Yaketunis memfasilitasi seluruh kebutuhan penyandang disabilitas dalam meraih ilmu.[403]

Dalam bidang pendidikan, Yaketunis menyelenggarakan pendidikan SLB-A Yaketunis yang terdiri dari beberapa jenjang pendidikan yang terbagi kepada pendidikan umum dan agama. *Pertama*, adalah bidang umum. Dalam bidang umum, Yaketunis menyelenggarakan beberapa jenjang pendidikan, yaitu: Kelas Persiapan, Sekolah Tingkat Dasar (SD), SMP LB-A Ganda, dan SMK LB-A. *Kedua*, adalah bidang Agama. Dalam bidang agama, Yaketunis juga menyelenggarakan pendidikan yang bernafaskan Islam yang terwadah dalam beberapa jenjang pendidikan, yaitu TPA LB –A Yaketunis, MTs Yaketunis, Pondok Pesantren Ma'hadul Makhfufin. Selain menyelenggarakan pendidikan umum dan agama, Yaketunis juga menerbitkan al-Qur'an Braille, buku braille agama dan umum untuk menunjang keberlangsungan pendidikan di Yaketunis.[404]

1. Mengimplementasikan Nilai-nilai Al-Qur'an

Tujuan pembelajaran Al-Qur'an erat kaitannya dengan tujuan pendidikan Islam. Karena materi ajar dalam pendidikan Islam berpedoman teguh kepada Al-Qur'an dan Hadis.[405] Tujuan dari pembelajaran al-

---

[402] John Chi-Kin Lee, Stephen Yam-wing Yip, dan Raymond Ho-Man Kong, *Life and Moral Education in Greater China*, (London: Taylor & Francis, 2021).

[403] Wawancara dengan Bapak MY, tanggal 15 Agustus 2019, di Yaketunis Yogyakarta.

[404] Lihat "Yaketunis Menyelenggarakan" dalam dalam http://yaketunis64.blogspot.com/p/profil-yaketunis_10.html.,

[405] Sri Belia Harahap, *Strategi Penerapan Metode Ummi dalam Pembelajaran Al-Qur'an*, (Surabaya: Scopindo Media Pustaka, 2020), 14.

Qur’an yang diselenggarakan Yaketunis mengusung cita-cita mulia yakni mengangkat harkat martabat tunanetra menjadi lebih mulia dari yang selama ini sering dicitrakan dalam masyarakat. Gambaran ideal tersebut dapat dirujuk ke dalam sejarah Abdullāh Ibnu Ummi Maktūm, yang harkat martabatnya ditinggikan oleh Allah dan Rasulullah saw. di tengah para sahabat lain, karena Ibnū Ummi Maktūm serius belajar ilmu pengetahuan agama dan al-Qur’an. Hal ini disampaikan oleh Bapak WT, sebagai Ketua Yayasan.

Wiyoto mengatakan:

> “Sebagaimana yang dijelaskan dalam surah *'Abasa* 1-4, seakan tunanetra agak disedikitkan (perannya). Pak Supardi Abdussomad (pendiri) punya cit-cita tunanetra harus belajar, biar nanti seperti (Ibnu) Umi Makhtūm. Maka kita memfasilitasi kepada tunanetra tempat belajar. Berdirilah yayasan Yaketunis. (Ide) awalnya cuma belajar al-Qur’an saja, kemudian lanjut belajar yang lain. Di yayasan ini, bagi (orang) yang dikira-kira mampu untuk melanjutkan studi di sekolah umum, maka setelah SD Yaketunis nyambung ke MTs yang berada di bawah Kemenag, atau bisa di sekolah inklusi ysang disediakan oleh pemerintah, seperti di SMP Sewon, atau SMA Sewon, SMA Muhammadiyah 4, SMA Muhammadiyah 3. Tapi jika dikira tidak mampu, maka lanjut di SMP yang dinaungi oleh yayasan. Dan menurut saya, cita-cita dari pak Supardi Abdussomad terwujud untuk memfasilitasi belajar bagi tunanetra.[406]

Salah satu aspek yang seharusnya mendapat perhatian utama oleh setiap pengelola pendidikan adalah mengenai fasilitas pendidikan. Sarana pendidikan umumnya mencakup fasilitas yang secara langsung dipergunakan.[407] Dalam rangka memfasilitasi proses belajar-mengajar bagi tunanetra ini, Yaketunis melakukan beberapa langkah berikut:

---

[406] Wawancara dengan Bapak WT, 2 Agustus 2019, di Yaketunis Yogyakarta.

[407] Hans Yans Hamadi, *Upaya Peningkatan Kualitas Pendidikan di Papua*, (Bandung: Media Sains Indonesia, 2021), 389.

a) Menformulasikan Tujuan Lembaga

Perencanaan pembelajaran sangat penting untuk dilakukan agar pendidikan tersistem dengan baik. Dengan demikian, peranan perencanaan pembelajaran penting untuk dipelajari dan diterapkan sebagi sarana mencapai visi, misi dan tujuan lembaga pendidikan.[408] Dalam kaitannya dengan perencanaan pembelajaran al-Qur'an, ada dua hal yang dilakukan oleh Yaketunis; *pertama*, menformulasikan atau menentukan tujuan/target dari pembelajaran al-Qur'an yang dilakukan di Yaketunis; *kedua*, penilaian pendahuluan yang akan dijelaskan dalam sub bab berikutnya. Bapak MY mengatakan:

> "Kalau di MTs itu ada namanya *Qawā'idul Imla'*, untuk mengajarkan kaidah-kaidah pembelajaran al-Qur'an yang dimodifikasi untuk pengajaran Qur'an braille. Kalau untuk (santri) yang awal (pemula), belum bisa baca Qur'an, kita ajarkan *Iqra' Braille.* (buku pegangan) *Iqraa Braille* ini ya kita cetak sendiri."[409]

Selain perencanaan, penting juga formulasi pembelajaran. Guru dipaksa mencari formulasi pembelajaran yang sesuai dengan situasi dan kondisi mereka tanpa mengurangi ketercapaian kompetensi. Sekolah pun dituntut berupaya keras menyuguhkan suatu sistem yang sesuai dengan kebutuhan.[410] Formulasi pembelajaran al-Qur'an di Yaketunis mempunyai tujuan-tujuan atau target berikut ini, yaitu agar santri/siswa mampu membaca al-Qur'an braille, santri/siswa mampu menulis al-Qur'an braille, santri/siswa mampu menghafal juz 30 (juz 'amma), santri/siswa mampu berkompetisi dengan santri-santri lainnya dalam perlombaan-perlombaan, dan mengadakan evaluasi satu bulan sekali.

---

[408] Rudi Ahmad Suryadi dan Aguslani Mushlih, *Desain dan Perencanaan Pembelajaran*, (Yogyakarta: Deepublish, 2019), 13-28.

[409] Wawancara dengan Bapak MY, 15 Agustus 2019, di Yaketunis Yogyakarta.

[410] Jamaludin Jamaludin, dkk., *Belajar dari Covid-19: Perspektif Sosiologi, Budaya, Hukum, Kebijakan dan Pendidikan,* (Medan: Yayasan Kita Menulis, 2020), 107.

Bapak MY mengatakan:

> "Anak-anak juga dibiasakan menghafal al-Qur'an, setiap pagi di luar kelas. Sebelum belajar, kita menghafal al-Qur'an per ayatnya, dari surah al-Nās, kecuali hari Senin upacara. Sampai tahun ini, rata-rata baru sampai al-Humazah. Meskipun juga ada yang hafalannya di atas itu. Tahun kemaren programnya menghafal Asmaul Husna, dan *alhamdulillah* hafal. Semua kondisi anak itu kita layani semampunya, kita fasilitasi, kalau memang pinter kita akselerasi, kalau mungkin ketinggalan kita beri pengayaan dan sebagainya."[411]

Yaketunis juga menyelenggarakan *pre-test* (penilaian pendahuluan). Kegiatan utama yang dilaksanakan dalam pendahuluan pembelajaran ini di antaranya untuk menciptakan kondisi-kondisi awal pembelajaran yang kondusif dan melaksanakan kegiatan apersepsi (*apperception*) melalui penilaian awal (*pre-test*) tersebut.[412] Yang dimaksud dengan penilaian pendahuluan adalah kegiatan berupa pemeriksaan terhadap perilaku santri atau siswa. Langkah ini terinspirasi dari konsep belajar yang termanifestasikan dalam perubahan. Tujuan dilakukannya penilaian pendahuluan adalah untuk mengetahui ada atau tidaknya perubahan dari perilaku awal menuju perilaku baru sebagai hasil belajar agar diketahui tingkat keberhasilan dari proses pembelajaran yang dilakukan oleh siswa. Atau dengan kata lain, pendidik bisa mengetahui apakah proses pembelajaran benar-benar berhasil atau tidak.[413]

Selain itu, penilaian pendahuluan juga bertujuan untuk mengetahui kondisi atau keadaan peserta didik yang mempunyai varian atau prosedur pembelajaran tertentu. Dari penilaian pendahuluan inilah Yaketunis mengetahui tingkat kemampuan

---

[411] Wawancara dengan Bapak MY, 15 Agustus 2019, di Yaketunis Yogyakarta.

[412] Sri Budyartati, *Problematika Pembelajaran di Sekolah Dasar*, (Yogyakarta: Deepublish, 2014), 20.

[413] *Ibid.*,

atau kondisi peserta didik sehingga Yaketunis dapat menentukan pengelompokan kelas berdasarkan penilian pendahuluan tersebut. Melihat dari penjelasan Kuni Masrokhati tentang penilaian pendahuluan, dapat dikatakan bahwa penilaian pendahuluan sama dengan *placement test* untuk mengetahui sejauh mana kemampuan santri. Tes Penempatan (*Placement Test*) adalah tes untuk mengukur kemampuan dasar yang dimiliki oleh anak didik; kemampuan tersebut dapat dipakai untuk meramalkan kemampuan peserta didik pada masa mendatang, sehingga bimbingan yang tepat dapat diberikan padanya.[414]

b) Membangun Struktur Diri

Chinthia menekankan bahwa struktur dan proses merupakan dua hal yang membangun sistem pengendalian manajemen. Sistem pengendalian manajemen menyediakan struktur yang memungkinkan proses perencanaan.[415] Demikian pula pembelajaran yang dilakukan di Yaketunis pada umunya seperti pembelajaran al-Qur'an pada orang awas (normal), hanya saja perbedaannya terletak pada media pembelajarannya yang menggunakan al-Qur'an braille.

Pada awalnya pembelajaran al-Qur'an di Yaketunis belum sistematik. Sistem yang dimaksud adalah hal yang berkaitan dengan administrasi, pengelompokan kelas, media pembelajaran, serta perangkat tambahan penunjang pembelajaran (mapel, buku, dan lain sebagainya). Karena pada awalnya, santri atau siswa belajar secara bersama-sama atau individu mengkases al-Qur'an braille.[416]

---

[414] Yusrizal, *Tanya Jawab Seputar Pengukuran, Penilaian, dan Evaluasi Pendidikan*, (Banda Aceh: Syiah Kuala University Press, 2015), 46.

[415] Jaluanto Sunu Punjul Tyoso, *Faktor-Faktor Penentu Keberhasilan Sistem Pengendalian Manajemen pada Lembaga Pendidikan Dasar dan Menengah di Jawa Tengah*, (Semarang: Butterfly Mamoli Press, 2021), 10.

[416] Wawancara dengan Saudara NK (Ketua ORMAKE), 15 Agustus 2021 di Yaketunis Yogyakarta.

Saudara NK mengatakan:

> "Untuk kegiatan di yayasan ini, memang ditekankan dalam perihal keagamaan/keislaman. Malam Jum'at, Sabtu, Senin itu TPA. Pengajarnya dari teman-teman sendiri yang sudah dianggap bisa membaca huruf Arab Braille. Malam Jum'at, hafalan bersama, malam Sabtu latihan nulis Arab Braille. Malam Senin latihan baca. Malam Selasa, di minggu pertama, mengadakan diskusi pelajar untuk SMP, dan SD digabung. Materinya tentang sejarah. Mahasiswa dan SMA itu digabung. Karena secara materi juga sudah berbeda. Acaranya setelah Maghrib sampai Isya. Malam rabu, ORMAKE meminta kepada relawan dari luar untuk mengadakan pelajaran bahasa Inggris setelah Isya. Kelasnya dipisah, jadi untuk SD ada kelasnya tersendiri, kelas 7 tersendiri, kelas 8 juga, kelas 9 cuma 2 orang, dan meminta kepada relawan untuk konsentrasi mempersiapkan dalam mengikuti UN, SMA dari kelas 1-3 digabung, untuk mahasiswa juga tersendiri. Malam Kamis mengadakan kajian fikih, diajarkan oleh bapak pengasuh asrama sendiri. Pagi Rabu, kita mengadakan kultum, khusus untuk putri, yang putra hari Jum'at, khutbah sama adzan. Selasa pagi, kajian kitab adab. Sabtu pagi, membaca hadits Arba'in Nawawi, Minggu pagi (2 minggu sekali) mengadakan senam pagi. Setiap Minggu juga ada pelatihan atletik, catur dan lain-lain. Secara umum. Kegiatan asrama lebih banyak islaminya. Kalau untuk pengajian tafsir (al-Qur'an) kita belum ada. Di dalam kajian (tafsir) tersebut ada dikaitkan dengan disabilitas, menyinggung masalah di surah *'Abasa* 1-4, pernah dijelaskan. Sebenarnya, itu teguran untuk Rasulullah ketika ia didatangi seorang tunanetra, Rasulullah bermuka masam. *Ya*, contohnya gitu sih."[417]

Dari penjelasan di atas, pembelajaran di Yaketunis mengalami perkembangan dan penyempurnaan seiring dengan perkembangan teknologi dan zaman. Misalnya, sekarang sudah mulai diberlakukan pengelompokan perkelas, pengembangan media pembelajaran, pengembangan perangkat penunjang pembelajaran dan

[417] Wawancara dengan Saudara NK (Ketua ORMAKE), 15 Agustus 2021.

administrasi yang lebih baik dari sebelumnya. Satu hal menarik yang perlu dicatat bahwa pengelompokan perkelas di Yaketunis tidak berdasarkan batasan umur, akan tetapi didasarkan pada kemampuan peserta didik. Hal ini tidak lain bertujuan agar tercapainya tujuan pembelajaran yang dirumuskan oleh Yaketunis. Pada sub bab selanjutnya akan dipaparkan beberapa pergembangan-pengembangan pembelajaran di Yaketunis. Berbagai strategi pengelompokan kelas sejatinya dapat dilakukan secara fleksibel, dalam rangka menyesuaikan dengan pembelajaran.[418]

c) Transformasi Sistem Kelembagaan

Mengajar yang efektif berarti mengajar yang efisien. Salah satu upaya untuk mewujudkan pembelajaran efektif apabila guru dapat menerapkan strategi dan metode pembelajaran yang efektif.[419] Yaketunis memiliki caranya sendiri dalam pengembangan metode pembelajaran untuk mencapai tujuan pembelajaran tentu membutuhkan metode pembelajaran yang efekif. Dalam metode pembelajaran, setidaknya ada dua metode yang digunakan oleh Yaketunis, yaitu pembelajaran al-Qur'an dengan metode klasik (konvensional) dan pembelajaran al-Qur'an dengan metode dan sistem yang lebih modern. Kedua metode tersebut erat kaitannya dengan tujuan Yaketunis untuk mencetak generasi Qur'ani.

Ibu AT, seorang guru keagamaan di MTs Yaketunis, mengatakan:

> "Kita berusaha supaya anak-anak ini tidak minder, tidak putus asa, tidak berkecil hati. Kami selalu memberikan motivasi kepada mereka untuk selalu bisa mandiri, semaksimal mungkin anak itu

[418] Pusat Bahasa, *Kongres Bahasa Indonesia VIII, Jakarta, 14-17 Oktober 2003: Kelompok E, ruang Nirwana,* (Departemen Pendidikan Nasional, Republik Indonesia, 2003), 6.

[419] Atika Kumala Dewi, dkk., *Strategi dan Pendekatan Pembelajaran di Era Milenial*, (Tasikmalaya: Edu PUblishr, 2021), iii.

> bisa bergaul dengan masyarakat. Ketika di kampung ini ada kegiatan, kami diundang. Antar sekolah, anak-anak juga diikutkan setiap kegiatan umum, contoh ada milad di Nurul Ummah, anak-anak ikut apa yang bisa diikuti, contohnya MHQ, MTQ, nyanyi. Jadi, apa yang bisa anak-anak ikuti, ya kami ikutkan. Terus ada kegiatan-kegiatan di Kemenag, kita juga diundang. Kalau pelajaran sama, cara penyampaiannya beda, penulisannya beda. Cuma mungkin lebih banyak menggunakan metode ceramah, ditambah dengan alat peraga. Jadi, anak bisa meraba bagaimana bentuk dari sesuatu yang dijelaskan, tidak hanya membayangkan saja."[420]

Selain itu, Yaketunis juga menyelenggarakan pembelajaran al-Qur'an dengan metode klasik (konvensional). Yang dimaksud dengan pembelajaran al-Qur'an dengan metode klasik adalah pembelajaran al-Qur'an dengan sistem hafalan.[421] Para penyandang disabilitas menirukan bacaan orang awas (normal) kemudian dihafalkan. Dengan metode ini, para disabilitas sangat bergantung kepada orang lain. Dan kemampuan menghafal serta kemauan peserta didik sangatlah berperan penting dalam metode pembelajaran ini.

Metode pembelajaran ini merupakan metode yang didapatkan Bapak Supardi Abdussomad ketika belajar mengaji al-Qur'an di Pesantren Krapyak. Pembelajaran al-Qur'an dengan metode ini dirasa sangat sulit karena hanya mengandalkan ingatan para disabilitas tanpa adanya bantuan dari akses lain (al-Qur'an Barille).[422] Bisa dikatakan sebagai kekurangan dalam metode ini bahwa para disabilitas hanya hafal saja tidak mengenal huruf yang mereka hafalkan atau dengan kata lain, mereka buta huruf.

---

[420] Wawancara dengan Ibu AT, 15 Agustus 2019, di Yaketunis Yogyakarta.

[421] Syekh Muhammad Al-ghazali, *Al-Quran Kitab Zaman Kita* (Bandung: PT Mizan Publika, 2008), 42.

[422] Kuni Masrokhati, "Pengembangan Pembelajaran al-Qur'an pada Siswa Disabilitas di Yayasan Yaketunis Yogyakarta," *Skripsi*, Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2011, 65-66.

Berikutnya adalah pembelajaran al-Qur'an dengan metode dan sistem lebih modern. Berdasarkan data, menurut Kuni Masrokhati bahwa akses disabilitas terhadap al-Qur'an Braille di Yogyakarta terjadi pada kurun waktu tahun 60-an ditandai dengan pemberian al-Qur'an Braille oleh Dirjen Rehabilitasi Penyandang Cacat, A. Arif kepada Supardi Abdussomad. Dengan adanya al-Qur'an braille ini diharapkan mampu dijadikan sebagai sarana bagi para disabilitas untuk mempelajari al-Qur'an secara mendalam,[423] tidak hanya sekedar hafalan sebagaimana yang diterapkan dalam metode klasik.

Penggunaan pertama kali al-Qur'an Braille di Yaketunis pada tahun 1966, terbitan Yordania. Yaketunis berhutang budi pada bantuan sumbangan al-Qur'an Braille dari Pakistan. Ternyata, terbitan Pakistan ini mempunyai sedikit perbedaan dengan al-Qur'an Braille terbitan Yordania, yaitu adanya tanda *isba'iyah* dan tanda *waqaf*. Adapun sarana pengadaan al-Qur'an braille tersebut masih menggunakan mesin manual yaitu mesin ketik Parkins Braille dan menggunakan kertas Padalarang.

Berbeda dengan akhir tahun 1990, al-Qur'an braille sudah dicetak dengan menggunakan mesin komputer seiring dengan kemajuan teknologi modern. Percetakan al-Qur'an braille di Indonesia mengacu pada standarisasi yang dirumuskan oleh Ulama Ahli al-Qur'an dalam musyawarah kerja pada 1984 di Bandung. (Untuk contoh standarisiasi dapat mengakses langsung).[424]

Sekalipun fasilitas membaca dan belajar al-Qur'an Braille sudah lengkap, metode pendidikan dan pengajaran terus dikembangkan secara inovatif. Namun demikian para pengelola Yaketunis masih menghadapi tantangan yang lebih substansial, bukan lagi masalah sarana prasarana, yaitu rasa malas membaca yang mulai tumbuh di kalangan tunanetra. Teknologi dan inovasi pendidikan ini sangat

---

[423] *Ibid.*, 67.
[424] *Ibid.*, 67.

penting bagi siapa saja untuk membantu siswa, mahasiswa, bahkan guru pendidikan Islam, mahasiswa kependidikan Islam atau bagi para peminat kajian ilmuan inovasi pendidikan.[425]

Ibu AT mengatakan:

> "Awalnya, sekolah ini hanya berupa tempat belajar Arab Braille, kemudian berkembang hingga berdirinya SD, dsb. *Nah*, sekarang ini kelemahannya malas di membaca, maunya hanya mendengarkan saja. Kalau pendengarannya capek gimana? Jadi, saya dan guru-guru yang lainnya, kita mewajibkan harus membaca, setiap pagi 20 menit kita sediakan waktu khusus buat tadarus. Jadi, guru jam 1-2 mengajak tadarus dulu, mendampingi tadarus."[426]

Persoalan-persoalan yang semakin rumit dan komplek di Yaketunis membutuhkan upaya-upaya kreatif dari pengelola yayasan, yang berorientasi pada pengembangan peserta didik. Ada banyak langkah-langkah kreatif yang dilakukan di Yaketunis ini dalam rangka pengembangan peserta didik. Para pengelola yayasan idealnya memang diharapkan mampu bertindak kreatif dan inovatif dalam rangka menggali dan mengembangkan program-program baru mereka secara simultan dan berkelanjutan.[427]

2. Pengembangan SDM Penyandang Disabilitas

Manajemen Pengembangan Sumber Daya Manusia (SDM) juga dinilai penting karena dapat menunjang kinerja aparatur. Pengembangan SDM meliputi pelatihan (*training*), pengembangan (*development*), pengembangan karir (*career development*), dan penilaian kerja (*performance apprasial*).[428] Bapak WT mengatakan, peserta didik di Yaketunis lazimnya

---

[425] Rusydi Ananda dan Amiruddin, *Inovasi Pendidikan: Melejitkan Potensi Teknologi dan Inovasi Pendidikan*, (Medan: CV. Widya Puspita, 2017), 1-10.

[426] Wawancara dengan Ibu AT, 15 Agustus 2019, di Yaketunis Yogyakarta.

[427] Anas Urbaningrum dan Islah, *Islam dan Hak Asasi Manusia*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2013), 221.

[428] Djoko Setyo Widodo, *Pengembangan SDM Peluang dan Tantangan Pendidikan*

disebut "santri" sebagaimana halnya peserta didik yang mengenyam pendidikan di pondok pesantren. Tidak hanya itu, informasi penting lainnya tentang santri Yaketunis ini berasal dari berbagai kota. Menurut Bapak WT:

> "Karena anak asuh kita datang dari berbagai daerah, maka kita tampung di sini. Tidak hanya (dari) luar kota, yang dari dalam kota sini juga kita terima. *Ya* mungkin juga orangtua mengalami kesulitan dalam mengasuh, dan mungkin orangtua merasa ribet mengasuh anaknya. Kalau di sini juga anak termotivasi, sebab dia tidak akan merasa sendiri, ternyata banyak temannya yang senasib dengannya. Kalau di rumah *kan* sendiri, jadi motivasinya juga kurang."[429]

Semua penyandang disabilitas di Yaketunis dianggap sebagai santri. Mereka yang mengikuti pembelajaran TPA LB/A Yaketunis merupakan santri mukim atau diasramakan.[430] Selama di asrama, para santri menggelar banyak kegiatan termasuk kajian. Saudara TR menceritakan kegiatan di asrama sebagai berikut:

> "Kalau untuk pengajian tergantung harinya, kecuali hari Minggu dan Senin *gak* ada kajian. Kalau untuk yang pagi itu ada adab (hari Selasa), latihan kultum (hari Rabu untuk yang putri), ada kajian doa (Kamis), pelatihan khotbah (Jum'at) sama kajian hadits Arba'in Nawawi (hari Sabtu). Kajian al-Qur'an itu adanya di malam hari, tepatnya Jum'at, Sabtu sama malam Senin. Bukan kajian tafsir, tapi lebih seperti belajar membaca al-Qur'an. Selasa malam Rabu bahasa Inggris, Rabu malam Kamis fikih, malam Minggu libur.[431]

Pengembangan peserta didik di Yaketunis diwujudkan dalam bentuk pembagian kelas. Hal ini dilakukan mengingat kemampuan yang dimiliki oleh peserta didik berbeda-beda tanpa memandang umur

---

Tinggi di Indonesia, (Bandung: Cipta Media Nusantara, 2020), 93-94.

[429] Wawancara dengan Bapak WT, 2 Agustus 2019, di Yaketunis Yogyakarta.

[430] Kuni Masrokhati, *Pengembangan Pembelajaran al-Qur'an*, 77.

[431] Wawancara dengan Saudara TR, 3 Agustus 2019, di Yaketunis Yogyakarta.

atau usia peserta didik. Artinya pengelompokan kelas di Yaketunis benar-benar berdasarkan kemampuan peserta dalam membaca al-Qur'an.

Pada dasarnya, santri Yaketunis tidak langsung dikelompokkan ke dalam kelas tertentu melainkan dilakukan beberapa proses. Pertama-tama semua santri mendapatkan pembekalan tentang bagaimana cara membaca al-Qur'an Braille dalam beberapa pertemuan. Selanjutnya dilakukan evaluasi dari pertemuan tersebut sehingga diketahui tingkat kemampuan masing-masing santri. Kemudian baru dilakukan pengelompokan kelas berdasarkan hasil evaluasi tersebut.[432] Adapun tingkatan kelas pembelajaran al-Qur'an di Yaketunis adalah sebagai berikut:

a) Kelas *Takhaṣṣuṣ*

Kata *takhaṣṣuṣ* berasal dari akar kata *takhaṣṣaṣa,* yang artinya pengkhususan. Beberapa lembaga pendidikan menerapkan sistem *takhaṣṣuṣ* semacam ini umumnya pondok pesantren, sekalipun kurikulum dan metode pembelaran di setiap lembaga yang menerapkan *takhaṣṣuṣ* tidak seragam. Misalnya, ada lembaga yang menerapkan kelas *takhaṣṣuṣ* (khusus) untuk mengelompokkan siswa yang akan menekuni bacaan kitab-kitab kuning.[433] Di lembaga pendidikan lain, kelas takhassus ini diperuntukkan bagi santri yang tidak lulus tes masuk.[434] Di tempat lain, pola pengajaran yang ditempuh melalui *takhaṣṣuṣ* ini ditekankan pada pengembangan keterampilan tangan yang menjurus terbinanya kemampuan psikomotorik seperti kursus dan diklat.[435]

Bagi santri yang menduduki kelas *takhaṣṣuṣ* harus memiliki atau menguasi beberapa kompetensi yang telah ditetapkan oleh Yaketunis.

---

[432] *Ibid*, 78.

[433] Ismail Suardi Wekke dan Mat Busri, *Kepemimpinan Transformatif Pendidikan Islam: Gontor, Kemodernan, dan Pembelajaran Bahasa*, (Yogyakarta: Deepublish, 2016), 112.

[434] *Al-Zaytun: Majalah Bulanan*, Volume 28-33, Yayasan Pesantren Indonesia, (2003), 103.

[435] Erma Fatmawati, *Profil Pesantren Mahasiswa; Karakteristik Kurikulum, Desain Pengembangan Kurikulum, Peran Pemimpin Pesantren*, (Yogyakarta: LKiS, 2015), 254.

Beberapa kompetensi tersebut adalah menguasai huruf hijaiyyah Arab Braille; menghafal surah al-Nās sampai al-Naṣr; menghafal do'a sebelum dan sesudah belajar; bimbingan wudhu dan salat. Selain materi di atas, santri kelas *takhaṣṣuṣ* juga diberikan materi penunjang yaitu menghafal nama-nama malaikat beserta tugasnya dan kisah-kisah teladan.[436]

Ketika pelajaran berupa kisah-kisah keteladanan ini disampaikan, para pembelajar di kelas *takhaṣṣuṣ* ini sering mendapatkan kisah-kisah perjuangan 'Abdullāh ībnu Ummi Maktūm, sebagaimana dalam surah *'Abasa* 1-4. Saudara JN yang berasal dari Tasikmalaya menceritakan:

> "Beliau (Ibnu Ummi Maktūm) menginspirasi saya, Pak. Ternyata sejak dulu sudah ada orang kayak saya. Saya senang sekali ada ayat al-Qur'an yang ternyata juga menceritakan orang seperti saya. Kata guru, orang tuna itu sama dengan orang awas. Berhak bersekolah, berhak mendapat pendidikan dan pekerjaan yang layak. Walau saya sendiri menyadari kekurangan saya."[437]

Ketika peneliti mengajukan pertanyaan spirit apa yang bisa diambil dari kisah Ibnu Ummi Maktūm, Saudara JN menjawab:

> "Saya tidak mampu membayangkan perjuangan beliau (Ibnu Ummi Maktūm). Jika saya membayangkan diri beliau, pasti saya tidak membayangkan mau belajar menemui Nabi, dalam keadaan seperti ini. Saya sendiri bisa ke Yaketunis karena atas inisiatif keluarga. Jadi saya dapat bantuan keluarga. Kalau Ibnu Ummi Maktūm, saya tidak tahu, belum pernah diajari, siapa yang ngantar beliau ke pertemuan Nabi itu, apakah jalan sendirian, atau ada yang antar. Tapi kayaknya pasti sendirian. Itu pasti berat sekali."[438]

---

[436] Berdasarkan observasi lapangan dan pengamatan beberapa kelas dan aktifitas di dalamnya yang dilakukan pada 3-15 Agustus 2019. Lihat juga dalam Kuni Masrokhati, *Pengembangan Pembelajaran al-Qur'an.,* 78-79

[437] Wawancara dengan Saudara JN (Siswa setingkat SMA dan tinggal di asrama Yaketunis), tanggal 9 September 2019, di Yaketunis Yogyakarta.

[438] *Ibid.*

Dari penjelasan Saudara JN di atas dapat ditarik kesimpulan, Yaketunis tidak saja berhasil membekali murid dengan penguasaan pada materi pelajaran, melainkan juga mampu menumbuh pemikiran kritis, sehingga murid mampu merefleksikan pengalaman dirinya dengan nilai-nilai al-Qur'an, khususnya surah *'Abasa* 1-4.

b) Kelas TPA LB/ A al-Ula

Sama halnya dengan kelas *takhaṣṣuṣ*, santri kelas TPA LB/A al-Ūlā juga mempunyai beban pelajaran yang harus dikuasai, di antaranya menguasai iqra' jilid satu dan dua, menghafal surah al-Kafirūn sampai al-'Aṣr, menghafal doa masuk dan keluar masjid, sebelum dan sesudah makan, serta do'a sebelum dan bangun tidur, *makhārijul hurūf*, dan bimbingan wudhu dan salat. Adapun materi penunjang kelas al-Ūlā ini adalah nama-nama nabi dan kisah-kisah teladan.[439]

Tentang nabi dan kisah keteladanan ini, penulis mengajukan pertanyaan kepada Eko dari Purwokerto, yang sejak tahun 2011 sudah tinggal di Yaketunis. Penulis mengajukan pertanyaan apa yang Eko pahami dari sikap Nabi Muhammad saw ketika berpaling dan bermuka masam atas kedatangan Abdullāh Ibnu Maktūm, sebagaimana digambarkan dalam surah *'Abasa* 1-4. Ia menjawab:

> "Saya tidak mau berburuk sangka pada Nabi, Pak. Tapi seperti yang guru-guru ceritakan, dan sering pula saya mendengar ketika teman-teman diskusi santai, itu maksudnya sebagai pembelajaran pada beliau ('Abdullāh Ibnu Ummi Maktūm). Misalnya bapak sedang sibuk mengajar di ruang sekolah, kemudian saya tiba-tiba *nyelonong*, pasti bapak tidak suka. Saya rasa ketidaksukaan bapak pada sikap saya yang sembrono itu demi kecintaan bapak pada saya. Bapak ingin saya bersikap lebih sopan lagi."[440]

[439] Kuni Masrokhati, *Pengembangan Pembelajaran al-Qur'an.,* 79.

[440] Wawancara dengan Eko (sejak tahun 2011 sudah tinggal di Yaketunis), tanggal 9 September 2019, di Yaketunis Yogyakarta.

Kemudian peneliti mengajukan pertanyaan tentang sikap ideal seorang penyandang disabilitas, Saudara EK menjawab:

> "Saya pribadi ingin seperti Ibnu Ummi Maktūm. Beliau dalam kondisi yang tidak sempurna seperti orang awam, tapi beliau masih mau belajar. Saya ingin belajar agama dengan serius di sekolahan ini. Itu secara pendidikan. Tapi secara akhlak, walaupun saya kondisi rabun dalam hal penglihatan, saya masih bisa *kok* mengandalkan pendengaran. Jadi kalau saya butuh belajar pada seseorang misalnya, misalnya pada Bapak, saya pasti akan berusaha semampu mungkin, mengamati kondisi yang bapak lakukan. Saya akan berusaha memahami bapak sedang bicara dengan orang lain atau tidak. Jadi saya tahu bapak sibuk apa tidak."[441]

Ulasan dari Saudara EK di atas menggambarkan keberhasilan sistem pendidikan dan kurikulum pembelajaran Yaketunis. Karena telah berhasil mengajak siswa berpikir reflektif, membaca konteks ayat-ayat al-Qur'an, terlebih dalam hubungannya dengan kepentingan dirinya sendiri. Pembelajaran yang reflektif dan kritis seperti ini sangat penting terlebih untuk menanamkan ideologi yang diusung oleh lembaga bersangkutan yaitu Yaketunis.

c) Kelas TPA al-Wusṭā

Kelas al-Wusṭā mempunyai materi pokok yang harus dikuasai oleh santri, materi pokok yang dimaksud adalah sebagai berikut, menguasai iqra' jilid 3 dan 4; menghafal surah al-Takāṡur sampai al-Qadr; menghafal do'a-do'a setelah salat; menguasai tajwid Alif Lam Qamariyah dan Syamsiyah serta huruf-huruf *qalqalah*. Sementara materi penunjang untuk kelas al-Wusṭā adalah mengetahui nabi-nabi ulul azmi dan kisah-kisah teladan.[442]

---

[441] *Ibid,.*
[442] Kuni Masrokhati, *Pengembangan Pembelajaran al-Qur'an.*, 80.

Tentang kisah Nabi dan keteladanan ini, penulis mengajukan pertanyaan kepada Saudara HR, yang masuk ke Yaketunis sejak tahun 2012, terkait Nabi Muhammad dan Ibnu Ummi Maktūm dalam Surah *'Abasa* 1-4. Saudara HR menjawab:

> "Pemikiran saya tidak jauh beda dengan kawan-kawan tadi. Saya setuju dengan Saudara EK maupun Saudara JN. Sebab itu yang memang selalu diulang-ulang di sini. Kami diajari oleh guru-guru di sekolah untuk tetap bersemangat belajar, sebagaimana Ibnu Ummi Maktūm. Walaupun kami berbeda dari orang awas pada umumnya, karena kami punya keterhambatan di beberapa hal tertentu, tapi semangat ini kata guru-guru bisa mengalahkan orang yang awas. Banyak orang awas yang tidak bersyukur. Banyak mereka yang punya mata sehat, tapi tidak digunakan untuk mengaji al-Qur'an, apalagi menghapalkannya seperti kami di Yaketunis sini."[443]

Tentang respon mereka terhadap sikap Nabi Muhammad yang berpaling dari Abdullāh ibnu Maktūm, Saudara HR mengatakan:

> "Jawaban Saudara EK dan Saudara JN barusan benar. Itu tentang akhlak. Tentang keinginan Nabi mendidik Ibnu Ummi Maktum agar memiliki tatakrama dalam pergaulan publik. Lebih dari itu, saya punya pendapat sendiri. Menurut saya, itu dakwah, pak. *Kan* Nabi sedang berdakwah kepada non-Muslim. Sedangkan Ibnu Ummi Maktūm sudah Muslim, hanya kebetulan ingin belajar lagi. Tapi beliau sendiri sudah Muslim. Sudah alim. Saya denger, beliau itu pernah jadi imam salat. Itu kan artinya beliau sudah alim. Sudah berilmu. Sampai diangkat jadi imam salat, mengimami shahabat Nabi yang lain. Tak mungkin kalau tidak alim. *Nah* selain itu, Nabi itu sedang dakwah. Dakwah memang dalam Islam lebih penting dari pendidikan. Pendidikan hanya satu cara saja mendakwahkan Islam. Bukan begitu *kan* pak? Dakwah lewat pendidikan itu yang Yaketunis lakukan di sini. Saya bersyukur untuk itu."[444]

---

[443] Wawancara dengan Saudara HR (masuk ke Yaketunis sejak tahun 2012), tanggal 9 September 2019, di Yaketunis Yogyakarta.

[444] *Ibid*

Ulasan Saudara HR di atas mencerminkan keberhasilan pendidikan Yaketunis, karena peserta didik merasakan langsung manfaatnya. Para siswa mengerti perkembangan diskusi dan sejarah dalam tafsir al-Quran sekaligus menginterpretasikannya berdasar kapasitas masing-masing. Saudara HR melihat sisi lain dari surah *‚Abasa* 1-4, yakni sisi dakwah Islam yang lebih penting dari pendidikan. Dakwah diartikan mengajak orang non-Muslim untuk masuk Islam, sedangkan pendidikan adalah tahap lanjut bagi mereka yang sudah memeluk Islam.

d) Kelas TPA al-'Ulyā

Beberapa materi wajib atau pokok yang harus dicapai dan dikuasai oleh santri kelas al-'Ulya adalah sebagai berikut, menguasai iqra' jilid 5 dan 6, menghafal surah al-'Alaq sampai surah al-Syams, menghafal do'a setelah salat, memahami tajwid hukum bacaan *nun* mati dan *tanwin*, bimbingan wudhu', dan salat. Sedangkan untuk materi penunjang bagi kelas al-'Ulya adalah kisah-kisah teladan, menghafal sifat-sifat wajib Allah dan salat Rawatib.[445]

Masih terkait kisah-kisah keteladanan di atas, penulis mengajukan pertanyaan kepada Saudara ND, mahasiswa semester 6 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tentang pengertiannya akan kisah Ibnu Ummi Maktūm dalam surah *'Abasa*. Saudara ND mengatakan:

> "Ada banyak hikmahnya, Pak. Ayat-ayat pertama surah *'Abasa* ini mengajarkan arti kesetaraan. Coba kita bayangkan, Ibnu Ummi Maktūm merasa dirinya punya hak yang sama untuk mendapatkan pengajaran dari Nabi. Padahal dirinya tahu tidak seperti kaum awas pada umumnya. Hikmah kedua itu tentang keragamaan ciptaan Allah. Manusia itu *kan* di dunia ini tidak semuanya sama. Ada yang sempurna anggota tubuhnya dan fungsi-fungsinya semuanya sempurna. Tapi kalau kayak kami di sini kan tidak sempurna seperti kaum awas. Itu artinya Allah

[445] Berdasarkan observasi lapangan dan pengamatan beberapa kelas dan aktifitas di dalamnya yang dilakukan pada 3-15 Agustus 2019. Lihat juga dalam Kuni Masrokhati, *Pengembangan Pembelajaran al-Qur'an.,* 80-81.

> menciptakan kita semua berbeda. Tidak sama. Coba lihat kami. Walaupun sama-sama tunanetra misalnya, kualitas pandangan kami tidak sama. Ada yang betul-betul nyaris rabun, ada yang masih bisa melihat secara terbatas. Coba bagaimana caranya Allah mengatur detail tersebut sejak dalam kandungan."[446]

Penulis mengajukan arti perjuangan Yaketunis kepada Saudara ND. Ia mengatakan:

> "Kami di sini ada dua tujuan. Itu yang saya rasakan. Pertama, kami berjuang untuk memberikan pendidikan yang terbaik bagi komunitas terbatas kami. Tetapi kami juga punya kepedulian bagi para penyandang disabilitas lainnya di luar Yaketunis. Misalnya kami menerbitkan al-Qur'an Brille pertama kali di Indonesia. Itu semua hanya salah satu bentuk kami menerapkan semangat al-Quran, surah '*Abasa* khususnya."[447]

e) Kelas TDA al-Ūlā, Wusṭā dan 'Ulyā

Selain TPA, Yaketunis juga mendirikan Tamatan Dewasa al-Qur'an (TDA). Sama halnya dengan kelas-kelas sebelumnya, kelas TDA al-Ūlā juga mempunyai beban pelajaran yang harus dipahami dan dikuasai. Materi yang harus dikuasi meliputi, mampu membaca al-Qur'an dengan lancar pada juz 1, 2, 3 dan 4, menghafal surah al-Balad sampai surah al-Gāsyiyah, memahami penggunaan *waqaf* dalam al-Qur'an. Sedangkan materi penunjang yang didapatkan peserta didik kelas TDA al-Ūlā adalah menghafal do'a dan tata cara sujud sahwi, sujud tilawah dan sujud syukur, do'a dan tata cara salat jenazah dan salat ghaib.[448]

TDA Wusṭā mendapatkan materi pokok ajar yang harus dikuasai sebagaimana kelas-kelas lain. Adapun materi pokok tersebut adalah,

---

[446] Wawancara dengan Saudara ND (mahasiswa semester 6 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan tinggal di asrama Yaketunis), tanggal 9 September 2019, di Yaketunis Yogyakarta.

[447] *Ibid.*

[448] Kuni Masrokhati, *Pengembangan Pembelajaran al-Qur'an.*, 81.

membaca al-Qur'an dengan lancar pada juz 5 sampai juz 9, menghafal surah al-A'lā sampai surah al-Insyiqāq, dan memahami hukum bacaan *mim* mati. Sementara materi penunjang bagi kelas TDA al-Wusṭā sama dengan materi kelas TDA al-Ūlā.[449]

Adapun materi pokok yang harus ditempuh oleh kelas TDA al-Ūlyā adalah, mampu membaca al-Qur'an juz 10-14 dengan lancar, menghafal surah al-Muṭaffifīn sampai surah al-Takwīr, memahami kaidah *hamzah*. Dan materi penunjang untuk kelas ini sama dengan kelas TDA al-Ūlā dan al-Wusṭā.[450]

f) TQA

Materi pokok yang harus ditempuh kelas TQA adalah sebagai berikut, mampu membaca al-Qur'an juz 15-19 dengan baik dan lancar, menghafal surah *'Abasa* 1-4 sampai surah al-Nabā', memahami kaidah *mad* dalam al-Qur'an. Sedangkan materi penunjang yang didapat oleh santri kelas TQA adalah, muraja'ah juz 30, salat *taṭawwu'* dan lain-lain.[451]

Demikian pengelompokan kelas di Yaketunis. Melihat materi pokok yang diajarkan setiap kelas yang ada di Yaketunis, maka dapat diketahui bahwa dengan pengelompokan kelas tersebut materi yang diajarkan dari kelas awal sampai akhir diajarkan secara bertahap dan pelan-pelan. Dengan harapan santri Yaketunis dapat membaca al-Qur'an dengan baik dan benar sesuai dengan kaidah ilmu tajwid. Selain itu, santri Yaketunis juga dibekali dengan hafalan juz 30 jika menyelasaikan kelas TQA yang sudah barang tentu sangat berguna bagi santri ketika terjun di masyarakat. Begitu juga dengan materi do'a-do'a yang diajarkan semuanya merupakan aktivitas yang lazim dilakukan dalam kehidupan sehari-hari. Namun demikian nampaknya pengajaran al-Qur'an di

---

[449] Berdasarkan Observasi lapangan dan pengamatan beberapa kelas dan aktifitas di dalamnya yang dilakukan pada 3-15 Agustus 2019. Lihat juga dalam Kuni Masrokhati, *Pengembangan Pembelajaran al-Qur'an.,* 82.

[450] *Ibid*, 82.

[451] *Ibid*, 83.

Yaketunis baru menyentuh wilayah pembacaan dan menghafal belum menyentuh wilayah pemahaman al-Qur'an.

Salah satu pengembangan yang dilakukan oleh Yaketunis pada bidang administrasi adalah terbentuknya Taman Pendidikan al-Qur'an Luar Biasa (TPA LB/A). Di beberapa tempat, Taman Pendidikan Qur'an Luar Biasa (TPQLB) dinilai sebagai terobosan baru dunia pendidikan. Misalnya, Yayasan Spirit Dakwah Indonesia, Tulungagung, Jawa Timur, menyelenggarakan TPQLB ini dengan fokus utama mereka membantu pembelajaran al-Qur'an bagi anak berkebutuhan khusus, seperti kekurangan pendengaran atau tunarungu, walaupun demikian dengan tipe lain tetap menjadi perhatian namun tidak sedetail dengan anak berkebutuhan khusus dengan tipe kekurangan pendengaran.[452]

Pada awalnya, lembaga ini merupakan aktivitas mengajar al-Qur'an biasa. Selanjutnya pihak yayasan Yaketunis mengusulkan kepada Organisasi Yaketunis ORMAKE untuk membentuk organisasi yang secara khusus menangani pembelajaran al-Qur'an. Usulan tersebut ditindaklanjuti oleh ORMAKE yang pada akhirnya lahirlah TKA/TPA LB/A Yaketunis yang telah terdaftar sebagai unit TKA/TPA di Badko TKA/TPA Nasional. Secara resmi TKA/TPA LB/A Yaketunis berdiri pada 24 Desember 2006. Dengan demikian, TKA/TPA LB/A Yaketunis sudah berumur 10 tahun-an.[453]

TKA/TPA LB/A Yaketunis mempunyai visi untuk menciptakan generasi Qur'ani melalui proses belajar al-Qur'an dan terciptanya generasi tunanetra Muslim yang Qur'ani. Materi pembelajaran di TKA/ TPA LB/A Yaketunis juga mengacu pada kurikulum yang ditetapkan oleh Badko yang dalam pelaksanaannya dimodifikasi oleh pengajar

---

[452] Sinung Restendy, "Model Belajar dan Komunikasi Anak Disabilitas Tunarungu Wicara di Taman Pendidikan Al-Qur'an Luar Biasa (TPQLB) Spirit Dakwah Indonesia Tulungagung," *Jurnal Komunika Islamika*, Volume 6, Nomor 1, (2019), 58-72.

[453] Berdasarkan observasi lapangan dan pengamatan beberapa kelas dan aktifitas di dalamnya yang dilakukan pada 3-15 Agustus 2019.

sesuai dengan kebutuhan santri.[454] Perlu dicatat bahwa TKA/TPA LB/A Yaketunis merupakan TPA luar biasa pertama di Yogyakarta, bahkan Indonesia serta tercatat dalam Kementerian Agama.

Kedua, tenaga pengajar juga merupakan kalangan disabilitas. Selain itu, tenaga pengajar juga berasal dari mahasiswa/i yang tersebar di Yogyakarta, seperti UIN Sunan Kalijaga, UGM, UNY dan lain-lain. *Ketiga*, TKA/TPA LB/A Yaketunis menerapkan kurikulum standar yang mengacu pada kurikulum yang ditetapkan oleh Badko. Namun, TKA/TPA LB/A Yaketunis juga mengembangkan kurikulum yang ada sehingga menjadi metode yang mudah difahami bagi peserta didik. Perlu digaris bawahi, bahwa penyesuaian kurikulum tidak menghapus subtansinya. Dan hal ini merupakan karakteristik dari TKA/TPA LB/A Yaketunis. *Keempat*, pembelajaran al-Qur'an TKA/TPA LB/A Yaketunis dilakukan di asrama, tidak seperti kebanyakan TPA yang dilakukan di masjid.[455]

Secara lebih kritis tentang pengembangan Sumber Daya Manusia (SDM) di Yaketunis, penulis mengajukan pertanyaan kepada Bapak TN, seorang pengajar sekaligus alumni Yaketunis. Ia menjabarkan:

> "Pada umumnya, setiap jenjang pendidikan, kami memberikan mata pelajaran dan menyusun kurikulum yang kontekstual. Artinya, kami ingin memberikan pembelajaran secara bertahap. Itu sama seperti Nabi menerima wahyu, tidak langsung jadi, berwujud al-Qur'an, tetapi bertahap, pelan-pelan. Surat demi surat. Ayat demi ayat. Itu pula yang kami terapkan di sini. Kami ingin menyesuaikan pembelajaran dengan kapasitas dan kapabilitas siswa. Kayaknya, dari semua model, yang paling efektif dalam rangka pengembangan kesadaran adalah metode ceramah, karena di sana ada refleksi, terutama refleksi atas keteladanan-keteladanan Nabi dan para sahabat. Sedangkan mata pelajaran adalah pembekalan kemampuan teknis, seperti membaca dan menghapal al-Qur'an. Jika maksud dari pendidikan adalah kemam-

---

[454] Kuni Masrokhati, *Pengembangan Pembelajaran al-Qur'an.,*, 83-84

[455] *Ibid*, 84-85.

puan kritis, ya saya rasa adalah hikmah dan keteladanan yang disarikan dari al-Qur'an itu efektif banget, Pak. Saya itu yang saya alami selama menjadi pengajar."[456]

Pandangan bapak TN menjadi kesimpulan utama dari orientasi pengembangan Sumber Daya Manusia (SDM) para penyandang disabilitas di Yaketunis. Pengembangan dapat diwujudkan dengan dua cara yaitu teknis dan kritis. Pengembangan teknis dilakukan dengan memberikan mata pelajaran sebagaimana tercantum dalam kurikulum. Sedangkan pengembangan kesadaran dan nalar kritis dilakukan dengan diskusi terbuka, yang tidak harus selalu formal, dan bisa berupa perbincangan hangat setiap saat tentang hak-hak penyandang disabilitas dalam al-Qur'an, khususnya dalam surah *'Abasa* 1-4 yang menjadi landasan dasar lembaga pendidikan Yaketunis itu sendiri.

B. Yaketunis dan Diskursus al-Qur'an Braille di Indonesia

Al-Qur'an braille adalah sebutan tentang al-Qur'an yang menggunakan huruf braillle, suatu sistem yang menggunakan kode berupa titik-titik untuk menggantikan huruf-huruf hija'iyah seperti yang dikenal kaum awas pada umumnya. Huruf-huruf braille ini ditonjolkan untuk menunjukkan adanya huruf tertentu, angka dan simbol lain. Sistem braille ini menggunakan pola enam titik (*six-dot cell*); tiga titik vertikal dan dua titik horizontal.[457]

Bapak MY menyebutkan, al-Qur'an braille di Yaketunis itu diibaratkan dengan kitab gundul (kitab kuning tanpa harakat). Kemudian bapak MY mencontohkan kata *qāla* yang dalam al-Qur'an braille akan ditulis *qaf*, *alif* dan *lam*, tanpa harakat apapun. Bagi peserta didik yang

[456] Wawancara dengan Bapak TN (pengajar sekaligus alumni Yaketunis), tanggal 9 September 2019, di Yaketunis Yogyakarta.

[457] David J. Smith, *Inklusi, Sekolah Rumah Untuk Semua* (Bandung: Nuansa, 2009), 56.

belum bica membaca al-Qur'an maka mereka akan diajari membaca Iqra' braille, yang dibuat dan dicetak sendiri oleh Yaketunis.[458]

Kehadiran huruf braille merupakan sejarah panjang dan tidak bisa dilepaskan dari nama Louis Braille seorang tunanetra kelahiran Prancis.[459] Ia adalah tokoh sekaligus pioner huruf braille. Sebenarnya Louis Braille tidak menyandang disabilitas atau tunanetra sejak lahir, ia kehilangan fungsi penglihatannya saat menginjak usia 4 tahun. Pada saat itu, ia memainkan sebuah jara –alat bengkel ayahnya- dan tidak sengaja mengenai matanya. Pada awalnya jara tersebut hanya melukai satu mata Louis, namun dalam waktu yang singkat, luka itu dengan cepat menjalar (infeksi) ke mata lainnya sehingga menyebabkan ia mengalami kebutaan total.[460]

Menginjak usia sekolah dasar, Louis Braille mendapatkan kesempatan belajar di sekolah anak-anak normal di daerah kelahirannya. Louis diberi kesempatan untuk mengeyam pelajaran di sekolah anak-anak normal dikarenakan potensi dan tekadnya yang dimilikinya begitu besar. Di sekolah dasar ini, Louis Braille mengandalkan indera pendengaran saat belajar. Atas kegigihan dan potensi yang dimilikinya, Louis Braille berkesempatan melanjutkan sekolah di Royal Institution for Blind Youth di Paris.[461] Di sekolah ini Louis Braille mendapatkan pelajaran dengan fasilitas buku dengan huruf timbul.

Dari sekolah tersebut, Louis Braille mendapatkan cukup pengalaman tentang buku huruf timbul. Namun, menurutnya sistem huruf timbul yang didapatinya di Royal Institution for Blind Youth perlu disederhanakan. Karena kode-kode tersebut sulit diidentifikasi

---

[458] Wawancara dengan Bapak MY, tanggal 15 Agustus 2019, di Yaketunis Yogyakarta.

[459] Ia lahir pada 4 Januari 1809 di Coupvray, Paris, Prancis.

[460] E. Badri Yunardi, Sejarah Mushaf al-Qur'an Standar Braille; Penelusuran Awal, dalam *Jurnal Suhuf, vol V, no. 2, 2012,* hlm. 257.

[461] Sekolah ini merupakan sekolah khusus tunanetra. Pendiri sekolah ini adalah Valentine Hauy. Di sekolah ini, hanya terdapat 14 buku dengan huruf timbul.

dan mudah lupa ketika sampai di akhir kalimat. Lantas Louis Braille berinisiatif untuk menyederhanakan kode-kode tersebut agar lebih mudah dipahami bagi tunanetra. Pada usia 12 tahun, Louis Braille memulai eksperimennya terhadap kode-kode braille tersebut. Hal ini dilakukan Louis Braille lantaran huruf timbul sangat penting dan membantu bagi tunanetra. Setelah melakukan eksperimen selama 3 tahun, Louis Braille berhasil menyederhanakan kode-kode tersebut dan memformulasikan kode-kode (titik) timbul dengan 6 titik yang kemudian dinamakan dengan huruf braille.[462] Louis Braille menutup usia pada 6 Januari 1852 dalam usia 43 tahun.

Atas jasa Louis Braille, tunanetra dapat merasakan kemudahan fasilitas huruf braille dalam berkomunikasi dan mengenyam pendidikan. Tidak hanya itu, huruf braille yang ditemukan oleh Louis Braille juga berdampak positif bagi lahirnya al-Qur'an braille. Hanya saja, huruf braille ditulis dengan huruf latin, sedangkan al-Qur'an braille ditulis dengan huruf Arab braille. Namun keduanya, sama-sama mengacu kepada sistem 6 titik.

1. Yaketunis Berkontribusi dalam Penulisan al-Qur'an Braille

Upaya untuk memberi fasilitas dan kemudahan bagi tunanetra untuk mempelajari al-Qur'an menuntut dicetaknya sistem Braille ini, mengingat tidak semua umat Islam -atau manusia secara umum- tidak semuanya terlahir dengan sempurna ada di antaranya yang terlahir memiliki kekurangan dan cacat. Agaknya, inisiatif penulisan al-Qur'an braille juga tidak terlepas dari pertimbangan hal tersebut. Al-Qur'an braille sudah menjadi kebutuhan bagi kaum Muslim yang menyandang cacat (disabilitas) di seluruh dunia, termasuk Indonesia.

[462] E. Badri Yunardi, Sejarah Mushaf al-Qur'an Standar Braille; Penelusuran Awal, dalam *Jurnal Suhuf, vol V, no. 2, 2012,* hlm. 257.

Pada mulanya, al-Qur'an braille masuk ke Indonesia pada tahun 1954, ketika itu Prof. Muhammad Syaltut membawa al-Qur'an Braille, lalu ia memberikannya kepada Lembaga Penerbitan dan Perpustakaan Braille Indonesia (LBPBI) Wyata Guna Bandung.[463] Penulisan al-Qur'an braille di Indonesia setidaknya dipelopori oleh dua yayasan, yaitu Yayasan Kesejahteraan Tuna Netra Islam dan Yayasan Penyantun Wiyata Guna Bandung. Dalam perjalanannya, penulisan al-Qur'an braille di Indonesia cukup pesat dan menyebar ke berbagai pelosok Indonesia bahkan manca negara.

Penulisan al-Qur'an braille di Bandung dipelopori oleh Yayasan Wiyata Guna Bandung yang merupakan lembaga penerbitan sekaligus perpustakaan braille Indonesia. Awalnya, Yayasan Wiyata Guna Bandung memperoleh al-Qur'an Braille dari Prof. M. Syaltut pada tahun 1954. Dalam al-Qur'an Braille tersebut terdapat tanda tangan Prof Mahmud Syaltut.[464]

Penulisan al-Qur'an Braille di Bandung juga dimotori atau dilatarbelakangi oleh Musabaqah Tilawah al-Qur'an Tunanetra (MTQT) tingkat Nasional di Yayasan Wiyata Guna Bandung. Pada waktu itu, kebanyakan para tunanetra mempelajari al-Qur'an dengan hafalan dan sangat minim tunanetra yang dapat membaca al-Qur'an braille. Dari peristiwa ini muncul gagasan dan ide dari Yayasan Wiyata Guna Bandung untuk mencetak dan menerbitkan al-Qur'an braille dengan tujuan dapat memberikan fasilitas dan kemudahan bagi kaum tunanetra dalam mempelajari al-Qur'an.

---

[463] Mahammad Syaltut adalah "penjelasan biografis" hal ini diduga berdasarkan tanda tangan Prof. Muh. Syaltut yang terdapat di al-Qur'an Braille tersebut.

[464] Menurut Ahmad Jaeni, informasi ini belum bisa dikonfirmasi kebenarannya, sebab al-Qur'an tersebut tidak utuh lagi. Namun, beberapa informasi meyebutkan demikian. Informasi lain menyebutkan bahwa al-Qur'an tersebut dikirim oleh Unesco sebagai penyalur. Lihat Ahmad Jaeni, "Sejarah Perkembangan al-Qur'an Braille di Indonesia; dari Duplikasi Hingga Standarisasi 1964-1984" dalam *Jurnal Suhuf vol. 8. No. 1, juni 2015,* hlm. 46-47.

Dari inisiasi tersebut, kemudian Yayasan Penyantun Wiyata Guna Bandung membentuk tim khusus yang diberi nama "Majlis Qur'an Tunanetra" untuk menindaklanjuti perbincangan tentang al-Qur'an braille. Berselang jauh dari masa kedatangan Prof. Muhmud Syaltut ke Indonesia pada tahun 1954, H. Abdullāh Yatim mulai menulis al-Qur'an braille dengan menggunakan *Stereotype Braille Mechine* (Mesin Setting Braille). H. Abdullāh Yatim menggunakan *seng plate* yang berukuran 26 cm x 34 cm (panjang x lebar) sebagai media sekaligus master dalam pembuatan al-Qur'an Braille. H. Abdullāh Yatim hanya menulis 1 juz dan belum sempat disosialisasikan.[465]

Pada tahun 1976 itu juga Yayasan Wiyata Guna Bandung telah mencetak al-Qur'an braille untuk pertama kali. Dan pada tahun 1979 percetakan braille Yayasan Wiyata Guna Utama mencetak al-Qur'an braille untuk kedua kalinya lengkap 30 juz dan terjemahnya dengan bahan kertas pandalarang. Bahkan sampai sekarang Yayasan Wiyata Guna Utama Bandung masih mencetak al-Qur'an braille dari kertas pandalarang dengan menggunakan mesin press semi otomatis.[466]

Al-Qur'an braille masuk ke Yogyakarta merupakan jasa dari Bapak Supardi Abdussomad seorang tunanetra sekaligus pendiri Yaketunis yang merupakan yayasan tempat penelitian penulis. Abdussomad mempunyai andil besar dalam memperkenalkan al-Qur'an braille di Yogyakarta, bahkan beliau adalah pelopor atau pionir yang membawa al-Qur'an braille ke Yogyakarta. Berdasarkan studi, al-Qur'an braille yang diterima dan dibawa Abdussomad ke Yogyakarta adalah al-Qur'an braille jilid VI terbitan Yordania tahun 1952.

---

[465] E. Badri Yunardi, Sejarah Mushaf al-Qur'an Standar Braille; Penelusuran Awal, dalam *Jurnal Suhuf, vol V, no. 2, 2012,* hlm. 270.

[466] Ummi Muslimah, Efektivitas Pembelajaran Membaca al-Qur'an dengan Menggunakan Huruf Braille Bagi Siswa Tunanetra di MTs Yaketunis Yogyakarta, *Skripsi*, Fakultas Trabiyah UIN Sunan Kalijaga 2015, hlm., 36 dikutip dari Ahmad Saifufin, al-Qur'an Braille; Sejarah dan Kaidah Penulisan al-Qur'an Braille di Indonesia, *Skripsi*, Jurusan Tafsir Hadis UIN Sunan Kalijaga, 2007, hlm. 29-45.

Berbicara al-Qur'an braille di Yogyakarta, sosok Bapak Supardi Abdussomad dan Yaketunis tidak bisa dilepaskan dengan sejarah masuknya al-Qur'an braille ke Yogyakarta. Terlebih berdirinya Yaketunis mendapat dukungan penuh dari pemerintah, dan pada tahun 1965 Yaketunis diundang untuk menghadiri pameran KIAA (Konferensi Islam Asia Afrika) di Bandung.[467]

Tidak hanya dari pemerintah Indonesia, berdirinya Yaketunis juga mendapatkan dukungan dari pihak luar negeri, salah satunya adalah Pakistan. Pada tahun 1966, Pakistan memberikan al-Qur'an braille kepada Yaketunis. Dukungan tersebut memiliki arti yang besar bagi Yaketunis, walaupun pada penulisan al-Qur'an braille Pakistan terdapat perbedaan dengan al-Qur'an braille Yordania, yakni al-Qur'an braille Pakistan sudah dilengkapi dengan tanda *harakat isba'iyah* dan *waqaf*, sedangkan al-Qur'an braille Yordania tidak ditemukan hal tersebut.

Setahun sebelum Pakistan mengirimkan al-Qur'an kepada Yaketunis, atau pada tahun 1965 penulisan al-Qur'an braille di Yogyakarta sudah mulai dilakukan namun hasil cetakannya belum tersebar luar ke beberapa daerah dikarenakan belum tersusun rapi. Penulisan tersebut dilakukan sendiri oleh Yaketunis. Bahkan sejak tahun 1965 – 1968 Yaketunis sudah mencetak al-Qur'an braille, namun tidak diedarkan dan disebarluaskan dikarenakan tidak didukung dengan dana yang memadai.

Pada tahun 1968 Departemen Agama RI tergerak untuk memberikan suntikan dana kepada Yaketunis untuk mencetak al-Qur'an braille. Dengan bantuan dana tersebut, Yaketunis mampu mencetak al-Qur'an braille dengan jumlah yang besar sehingga dapat disebarluaskan dan diedarkan ke daerah-daerah lain. Bahkan al-Qur'an braille cetakan Yaketunis juga tersebar ke negara tetangga, Malaysia dan Asia Tenggara.[468]

---

[467] E. Badri Yunardi, Sejarah Mushaf al-Qur'an Standar Braille; Penelusuran Awal, dalam *Jurnal Suhuf, vol V, no. 2, 2012,* hlm. 270.

[468] Ummi Muslimah, Efektivitas Pembelajaran Membaca al-Qur'an Dengan Menggunakan Huruf Braille Bagi Siswa Tunanetra di MTs Yaketunis Yogyakarta, *Skripsi*, Fakultas Trabiyah UIN Sunan Kalijaga 2015, hlm., 36-37 dikutip dari

Jika pada tahap sebelumnya al-Qur'an Braille masih dicetak dengan menggunakan *Stereotype Braille Mechine* (Mesin Setting Braille), maka seiring dengan berjalannya waktu dan perkembangan teknologi yang begitu pesat, al-Qur'an Braille kini telah berwajah modern, yakni ditulis dengan komputer dan dicetak dengan mesin printer (tidak sama dengan printer pada umumnya) serta dengan media kertas padalarang. Untuk mencetak al-Qur'an Braille, komputer terlebih dahulu harus diinstall dengan program Braille. Dalam operasinya untuk menampilkan huruf-huruf yang berupa titik-titik dapat dilakukan dengan menekan huruf S, D, F, J, K dan L. Al-Qur'an braille dengan sistem komputerisasi -diduga kuat- pertama kali dicetak oleh Yayasan Raudhatul Makfufin Jakarta pada tahun 1999 dengan ukuran 30,5 cm x 26 cm (panjang x lebar).[469]

2. Sistem Penulisan al-Qur'an Braille

Bapak MY mengatakan:

> "Kan berbeda antara Qur'annya orang awas dengan Qur'an braille. Dan tentunya ada perbedaan, Qur'an braille itu menurut saya setengah gundul, semisal untuk penulisan kata *Qāla*, di Qur'an braille hanya dituliskan *Qaf*, *Alif* dan *Lam*, jadi tidak dituliskan *fatḥah* di atasnya."[470]

Sistem penulisan Al-Qur'an braille di Indonesia mengacu kepada standar Kementerian Agama RI. Pada tanggal 7-9 Februari 1997, bertempat di Wisma Tirta Jakarta, Departemen Agama Republik Indonesia telah melakukan musyawarah ke III dengan agenda penyeragaman sistem penulisan al-Qur'an braille. Agenda ini dilatarbelakangi oleh perbedaan

---

Ahmad Saifufin, al-Qur'an Braille; Sejarah dan Kaidah Penulisan al-Qur'an braille di Indonesia, *Skripsi*, Jurusan Tafsir Hadis UIN Sunan Kalijaga, 2007, hlm. 29-45

[469] Ummi Muslimah, Efektivitas Pembelajaran Membaca al-Qur'an Dengan Menggunakan Huruf Braille Bagi Siswa Tunanetra di MTs Yaketunis Yogyakarta, *Skripsi*, Fakultas Trabiyah UIN Sunan Kalijaga 2015, hlm., 36-37 dikutip dari Ahmad Saifufin, al-Qur'an Braille; Sejarah dan Kaidah Penulisan al-Qur'an Braille di Indonesia, *Skripsi*, Jurusan Tafsir Hadis UIN Sunan Kalijaga, 2007, hlm. 29-45

[470] Wawancara dengan Bapak WT, 2 Agustus 2021, di Yaketunis Yogyakarta.

rasm yang digunakan Yaketunis (*rasm imla'i*) dengan Yayasan Wiyata Guna Bandung yang menggunakan *rasm 'uṡmānī.* Melalui perbincangan panjang, MUKER ke-3 Departemen Agama RI menghasilkan persetujuan bahwa standar penulisan al-Qur'an Braille dengan *rasm 'uṡmānī.*

Penggunaan *rasm 'uṡmānī* dapat disetujui. Hal-hal yang dapat menyulitkan tunanetra dipermudah dengan penggunaan *rasm imla'i*. Misalnya, penulisan *alif maqṣūrah* disesuaikan dengan kaidah penulisan al-Qur'an bagi orang awas, dan mengikuti pedoman pentashihan. Sementara tanda baca yang menjadikan al-Qur'an braille berbeda, yaitu: harakat *fatḥatain* diletakkan pada huruf yang memilikinya. Sedangkan tanda *Mad Jāiz, Mad Wajīb, Mad Lāzim Muṡaqqal Kilmi Harfi* juga disamakan dengan al-Qur'an orang awas.

Penulisan lafal al-Jalalah disesuaikan dengan al-Qur'an orang awas. Penempatan huruf-huruf al-Qur'an yang tidak berfungsi disesuaikan dengan memberikan harakat pada huruf sebelumnya. *Ta'ānuqul waqaf* menggunakan titik 3-6, dan 2-3-4-5. (-T). *Tanwīn waṣal* disesuaikan dengan penulisan al-Qur'an Bahriyah, tanpa menuliskan *nun* kecil. Tanda *tasydīd* pada huruf pertama untuk *idgām* tidak diperlukan.[471]

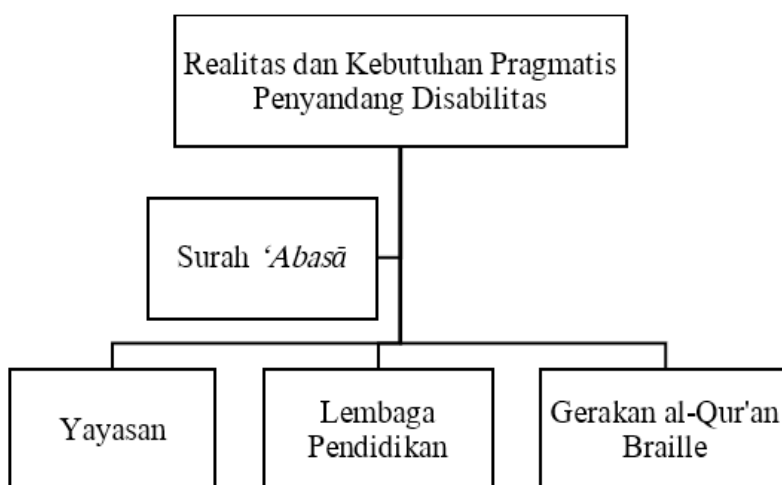
Penulisan al-Qur'an braille tidak lain bertujuan untuk memberikan sarana bagi kalangan tunanetra dalam mempelajari dan berkomunikasi dengan al-Qur'an. Karena bagaimana pun tunanetra juga berhak mendapatkan hak untuk belajar dan mempelajari al-Qur'an. Keberadaan al-Qur'an braille diharapkan mampu memberikan sarana bagi tunanetra untuk belajar dan mengembangkan keilmuan serta kapasitas diri.

---

[471] Ummi Muslimah, Efektivitas Pembelajaran Membaca al-Qur'an Dengan Menggunakan Huruf Braille Bagi Siswa Tunanetra di MTs Yaketunis Yogyakarta, *Skripsi*, Fakultas Trabiyah UIN Sunan Kalijaga 2015, hlm. 33-34.

Lihat juga Tim Penulis Yaketunis, " Yaketunis dalam Lintasan Sejarah al-Qur'an Braille di Indonesia" dalam http://Yaketunis64.blogspot.co.id/2014/01/Yaketunis-dalam-lintasan-sejarah.html diakses pada 8 Februari 2017.

Dari paparan di atas, Yaketunis memiliki kontribusi yang besar dalam penyebaran al-Qur'an di Yogyakrta, Indonesia, dan Asia Tenggara. Kontribusi tersebut terwujud dari cetakan al-Qur'an braille Yaketunis, di mana Bapak Supardi Abdussomad sebagai pelopornya. Di samping Yaketunis juga berkontribusi dalam penyediaan lembaga pendidikan bagi tunanetra.

Untuk memudahkan gambaran utuh tentang Yaketunis, berikut ini bagan yang bisa menjelaskan substansi pemahaman dan program kerja di Yaketunis:

Gambar 5: Heterodoksi Tafsir Surah *'Abasa* 1-4 yang bercorak Pragmatis-Emansipatoris

Bagan di atas menceritakan bahwa realitas sosial yang dihadapi penyandang disabilitas, termasuk di dalamnya para pendiri Yaketunis, menghadapi satu tuntutan dan kebutuhan mendesak, yang bisa meningkatkan harkat martabat mereka dan menciptakan lingkungan yang lebih ramah dan kondusif. Al-Qur'an kemudian hadir menjadi seperangkat norma dengan segala perangkat ideologinya, yang dapat dijadikan pegangan bagi para penyandang disabilitas umumnya dan Yaketunis khususnya. Jawaban dan solusi dari al-Qur'an itulah yang

kemudian termanifes menjadi gerakan lebih konkret, pragmatis, dan Yaketunis berpartisipasi langsung di dalam gerakan tersebut. Terbentuknya yayasan, lembaga pendidikan, dan pengembangan al-Qur'an braille di Indonesia sebagai wujud implementasi tafsir tentang al-Qur'an tersebut.

Bab 6
Penutup

Buku ini menemukan tiga poin utama, yaitu; *pertama*, sikap normatif Islam dan al-Qur'an terhadap penyandang disabilitas. Islam memiliki sikap ideal terhadap fenomena sosial penyandang disabilitas ini. Sikap Islam bertumpu pada nilai-nilai humanis, yakni visi ideal untuk memperlakukan penyandang disabilitas dengan selayaknya, manusiawi, dan menempatkan mereka setara dengan masyarakat awas, terlebih dalam mendapatkan hak-hak mereka, baik hak dalam bidang medis, pendidikan, sosial, maupun politis. Karena bagi Islam, disabilitas tidak saja secara fisik yang merupakan ranah medis, melainkan juga secara sosial-politik. Untuk itu pula, Islam menyebut penyandang disabilitas sebagai bentuk kutukan sebagai orang-orang durhaka dalam pengertian metaforik, tetapi dalam konteks berbeda disabilitas merupakan ujian keimanan, ajang meraih pahala, dan sarana keragaman hidup.

Kedua, konsepsi normatif-teologis dalam ortodoksi penafsiran surah *'Abasa* 1-4. Sikap penafsiran yang normatif-teologis terhadap penyandang disabilitas ini terlihat dalam al-Qur'an surah *'Abasa* 1-4. Refleksi filosofis atas nilai-nilai humanisme Islam dalam konteks penyandang disabilitas dibicarakan secara serius oleh para mufasir klasik yang terbagi ke dalam dua kategori. Kategori *pertama*, para mufasir yang mengkaji surah *'Abasa* 1-4 ini dengan pokok pikiran

yang bertumpu pada konsep *ta'dīb* (pembentukan karakter dan akhlak) penyandang disabilitas oleh Rasulullah saw., yang sedang mendidik Abdullāh ībnu Ummi Maktūm sebagai tunanetra untuk memiliki akhlak dan kesalehan sosial di ruang publik.

Tindakan Rasulullah saw. bermuka masam dan berpaling wajah adalah untuk mengajari Ibnu Ummi Maktūm menghargai hak orang lain sebelum menuntut hak dirinya. Hal itu dibuktikan dengan adanya perubahan sikap Rasulullah saw. setelah surah *'Abasa* 1-4 ini turun. Di mata Rasulullah saw., Abdullāh ībnu Ummi Maktūm dimuliakan, diangkat menjadi imam salat, dan wafat dalam keadaan syahid. Dengan begitu, perbedaan fisik antara penyandang disabilitas dan kaum awas bukan masalah utama, tetapi akhlak manusia yang menjadi pokok perhatian Rasulullah saw.

Kategori *kedua*, kelompok yang memandang surah *'Abasa* 1-4 membicarakan hak-hak penyandang disabilitas untuk mendapatkan pelajaran agama, dengan pokok gagasan yang bertumpu pada konsep *'iṣmah al-rasūl*, yakni ketidakmungkinan Rasulullah saw. bersikap kurang luhur (berpaling dan bermuka masam) kepada seorang tunanetra 'Abdullāh ibnu Ummi Maktūm. Sebab, Rasulullah saw. diutus untuk menyempurnakan akhlak umat manusia, dan karenanya mustahil menyempurnakan akhlak dengan cara dan sikap yang dinilai kurang berakhlak.

Sebagai alternatif, surah *'Abasa* 1-4 tidak turun berkenaan dengan sikap Rasulullah saw., melainkan sikap 'Uṡmān bin 'Affān yang duduk di samping Rasulullah. 'Uṡmān berpaling wajah dan bermuka masam karena kedatangan Abdullāh ībnu Ummi Maktūm.

Ketiga, pemahaman dan praktik Yaketunis menunjukkan bentuk heterodoksi penafsiran terhadap surah *'Abasa* 1-4 yang bersifat sosiologis. Yaketunis menerjemahkan surah *'Abasa* 1-4 dengan cara berbeda dari para mufasir terdahulu, melalui gerakan sosial di dunia pendidikan. Yaketunis menerjemahkan surah *'Abasa* 1-4 dengan semangat

emansipatif, mengangkat harkat martabat dan memperjuangkan kesataraan hak-hak penyandang disabilitas di tengah masyarakat awas, menyelenggarakan pendidikan al-Qur'an, mendirikan yayasan, sekolah, gerakan pembelajaran al-Qur'an braille, serta pengembangan perangkat aplikasi al-Qur'an braille. Bagi Yaketunis, al-Qur'an perlu ditafsirkan dengan cara yang lebih kontekstual, diimplementasikan menjadi gerakan sosial, demi kebutuhan dan kepentingan penyandang disabilitas.

Tujuan pendirian Yaketunis untuk memecahkan problem kehidupan penyandang disabilitas, menunjukkan satu pemahaman terhadap al-Qur'an yang bercorak pragmatis. Dalam mengusung tafsir pragmatis semacam itu, Yaketunis menjadi subjek (pelaku) yang tidak saja berkontribusi pada pembentukan wacana ideal, melainkan juga berpartisipasi langsung di ranah praktik serta memperjuangkan kepentingan dan cita-cita kaum penyandang disabilitas. Pemahaman heterodoksi sosiologis semacam ini tidak ditemukan dalam produk ortodoksi tafsir klasik yang cenderung teologis.

Daftar Pustaka

Abdullāh al-Musa dan Kay Ferrell, "Blindness in Islam", *Paper* dipresentasikan di CEC Conference 2004 - New Orleans, Louisiana.

Abdurahman, Dudung. *Komunitas Multikultural dalam Sejarah Islam Periode Klasik*. Yogyakarta: Ombak, 2014.

Abidi, Syed Mohammad Mohsin Mahsher. *Keynote of the Holy Qurān*. Delhi: Seemant Prakashan, 1992.

Abū Abbas. *Tafsīr Baḥrul Madīd.* Jilid 8. Beirut: Dar Kutub al-Ilmiah, 2002.

abū al-Ḥasan, 'Alauddin 'Alī bin Muhammad bin Ibrāhīm bin Umar asy-Syuyukhi. *Lubāb al-Ta'wīl Fī Ma'ānī al-Tanzīl*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Alamiyah, 1415 H.

Abū Dāud. *Sunan Abū Dāud.* Mesir: Maktabah Syarikah wa Maṭba'ah al-Muṣṭafa, 1952, jilid. 6.

Abū Ḥayyan. *Tafsīr Baḥr al-Muḥīṭ.* jilid 3. Beirut: Dar Ihya' al-Turaṡ al-'Arabi, 1990.

Abū Ḥusain Muslim bin Al-Hajjaj. *Shahih Muslim.* Beirut: Dar al-Fikr, tt.

Abū Mūsā, Muḥammad. *al-Balāgah al-Qur'aniyah fi Tafsīr al-Zamakhsyarī wa Aṡarihā fi al-Dirāsāt al-Balagiyah.* Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1974.

aD-Dirini, Syekh Abdul Aziz, *Ṭaharatul Qulub: Nasihat-nasihat Sufistik Pembersih dan Pengobat Hati,* (Tengerang: Pustaka Alvabet, 2021).

Adib, Mohammad, "Agen dan Struktur dalam Pandangan Piere Bourdieu," *BioKultur*, Volumen I, Nomor 2, 2012.

Ahmad, Imam bin Hanbal. *Musnad Ahmad bin Hanbal.* Al-Qahiroh: Dar al-Hadis, 1990.

Ahmed, Dunya Ahmed Abdullāh . "Gender, Disability, and Islam: Living with Visual Impairment in Bahrain". Dalam *Disertasi*. University of Warwick. School of Health and Social Studies. Coventry: 2007.

Akhmad Sulaiman dan Eri Nur Shofi'i, "Living al-Qur'an dan Hadis: Pendekatan Filsafat Pragmatisme Charles Sanders Peirce," *AJIQS: Asyahid Journal of Islamic and Quranic Studies*, Vol. 2, No. 2, 2020.

Al-Alusiy, Syihabuddin Mahmud bin Abdullāh al-Husniy, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab'u al-Masānī,* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Alamiyah, 1415 H).

Al-Asfahānī, Al-Ragib. *Mu'jam Mufradat Li Alfāz al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-Fikr, tt.

Al-Azizi, Abdul Syukur. *Abu Bakar ash-Shiddiq Ra*. Yogyakarta: DIVA PRESS, 2020.

Al-Baghawi, Abū Ḥusain. *Tafsīr al-Bagawī.* Jilid 5. Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, 2002.

Al-Baghdadi, Alī bin Muhammad al-Khazin. *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl.* Juz 4. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2014.

Al-Bahrani, Hasyīm. *al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān.* jilid 8. Beirut: Mantsurah Muassasah al-A'la lil Maṭbu'at, 2006.

Al-Baiḍāwī, Abdullāh bin Umar. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*. Juz 4. Istanbul: Maṭba'ah Usmaniyah, 1896.

Al-Bantāni, Muhammad Nawawī. *Marāḥ Labīd.* Jilid. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.

Al-Bukhāri, Abū Abdullāh Muhammad bin Ismail. *Ensiklopedia Hadis; Shahih al-Bukhari 1,* Terj. Masyhar dan Muhammad Suhadi, Jakarta: Almahira, Cet. 1, 2011.

Al-Farra', Yahya bin Ziyad bin Abdillāh. *Ma'ānī al-Qur'ān.* jilid. 3. Mesir: Dar al-Miṣriyah li al-Ta'līf wa al-Tarjamah, tt.

Al-Ghadir. "Belum Tuntas tapi yang Terlengkap" *Majalah Itrah*. Muharram: 1428 H.

Al-Ghazali, Syekh Muhammad, *Al-Quran Kitab Zaman Kita* (Bandung: PT Mizan Publika, 2008).

Al-Jailani, Abdul Qadir. *Tafsīr al-Jailanī.* jilid. 5. Quwait: al-Maktabah al-Ma'rufiyyah, 2010.

Al-Khazin. *Lubāb al-Ta`wīl fi Ma'āni al-Tanzīl.* Beirut: Dar Al-Kutub Allmiyah, 2004.

Al-Majlisi, Muhammad Baqir. *Biḥār al-Anwār li Ḍuror Akhbār al-Aimmah al-Aṭār*. jilid 16. Beirut; Muassasah al-Wafa', 1983.

Al-Marāghi, Ahmad Musṭafā. *Tafsīr al-Maragī.* Jilid. 30. Mesir: 1946.

Al-Nasafi, 'Abdullāh Ibn Ahmad Ibn Mahmud. *Tafsīr al-Nasafī.* Jilid 3. Lebanon: Dar al-Nafais, 1996.

Al-Nasafi, Abu al-Barakat Abdullāh bin Ahmad bin Mahmud. *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqāiq al-Ta'wīl*. juz 2. Beirut: Dar Al Kutub Al Ilmiyah, 2014.

Al-Naysabūri, Abū al-Hasan 'Alī ibn Ahmad. *Asbāb al-Nuzūl*. ttp: Dār al-Taqwā, 2005.

Al-Qūmmi, Abul Ḥasan Alī bin Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qur'ān*. jilid 3. Qum: Muassasah al-Imam al-Mahdi, 1435 H.

Al-Qurtubī, Abū 'Abdillāh Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr. *Al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'ān.* juz 10, 221-222 dan 331-332.

Al-Qusyairy. *Tafsīr Laṭāif al-Isyārāt.* Beirut: Dar al-Kutb al-Ilmiyah, 2000.

Al-Syāfi'ī, Abū Abdillḥh Muhammad bin Umar bin Ḥusain al-Rāzī. *Mafātiḥ al-Gaib*. jilid 30. Beirut: Dar Ihya' al-Turaṡ al-'Arabi, 1995.

Al-Syirazi, Ayatullāh Syekh Nashir Makarim. *al-Amṡāl fī Tafsīr Kitāb Allah al-Munazzal*. juz 15. Beirut: Muassasah al-A'la lil Maṭbu'at, t.t.

Al-Ṭabarī, Abū Ja'far bin Muhammad bin Jarīr. *Jāmī' al-Bayān,* juz 10, 300.

Al-Tabarsi, Aminul Islām Abū Alī al-Faḍl bin al-Ḥasan. *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. juz 10. Beirut: Dar al-Mortada, 2006.

Al-Ṭabarī, Muhammad bin Jarir. *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān.* Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1992.

Al-Ṭūsī, Abu Ja'far Muhammad al-Ḥasan. *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*. jilid 10. Beirut: Dār Ihya' al-Turaṡ al-Arabi, 1244 H.

Al-Zamakhsyarī, Abū al Qāsim Mahmud bin 'Umar. *Al-Kasysyāf 'An Haqāiq Gawāmid al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqawil fī Wujūh al-Ta'wīl.* juz 2. Riyad: Maktabah al-'Abīkān, 1418 H/1998 M.

Al-Zila'i, Jamaluddin, "Kitab Takhrij al-Ahādiṡ wa al-Aṡar al-Waqī'ah fī al-Kasysyāf lī al-Zamakhsyari," (*Disertasi*--Jami'ah Ummul Qura, Makkah, 1419)

Anas Urbaningrum dan Islah, *Islam dan Hak Asasi Manusia*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2013).

An-Naisaburī, Abū al-Ḥasan Ali bin Aḥmad. *Tafsīr al-Waḥidī al-Naisaburī al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*. juz 4. Beirut: Dar Al Kutub Al Ilmiyah, 1994.

An-Najdi, Abu Zahra. *Al-Qur'an dan Rahasia Angka-angka*. Bandung: Pustaka Hidayah, 2001.

Anton Bekker dan Ahmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999).

Arismunandar, Satrio, *Pierre Bourdieu dan Pemikirannya tentang Habitus, Doxa, dan Kekerasan Simbolik,* (Jakarta: Universitas Indonesia, 2009).

Ar-Rāzī, Fakhruddīn Ibnu Diyauddīn Umar. *Mafātiḥul Gaib*. Beirut: Dar al-Fikr, 1981.

Arroisi, Abdurrahman. *30 Kisah Teladan*. Volume 8. Bandung: Rosda, 1990, 95.

Artikel, "Sayyid Muhammad Husayn Tabatabai. Dalam http://scholar.google.com. diakses 21 April 2021.

Ash-Shābuni, Muhammad Ali. *Ṣafwatu al-Tafāsir.* jilid. 3. Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim, 1981.

As-Salus, Ali Ahmad. *Ensiklopedi Sunnah dan Syi'ah*. Jilid 1. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015.

Asyub, Muhammad bin Alī Ibnu Syahr. *Manāqib Alī Abī Ṭālib.* jld. 3. Najaf: al-Maktabah al-Haidariyah, 1376 H.

Ath-Thabarī, Abū Ja'far Muhammad bin Jarīr. *Tafsir al-Ṭabarī*. juz 3. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1420.

Ath-Ṭabaṭaba'i, Sayyid Muhammad Ḥusain. *Dalīl al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'ān*, juz 20. Beirut: Muassasah al-A'la lil Maṭbu'at, 1997.

Atika Kumala Dewi, dkk., *Strategi dan Pendekatan Pembelajaran di Era Milenial*, (Tasikmalaya: Edu Publisher, 2021).

At-Tirmīdzī, Muhammad Bin Isa Bin Surah. *Sunan Tirmidzi.* Riyadh: Maktabah al-Ma'arif Linnasyri Wattauzi', 2008.

Awang, Abdul Hadi . *Fahaman & Ideologi Umat Islam: Rujukan Lengkap Anutan dan Aliran Pemikiran Masyarakat Islam Sejak Zaman Khalifah Islam Pertama*. Selangor-Malaysia: PTS Islamika, 2008.

Azra, Azyumardi. *Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan Gerakan*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.

Bambang Dharwiyanto, dkk., *Wacana Antropologi: Membaca Ulang Teks Kebudayaan Menuju Transformasi Diri dalam Multikulturalisme,* (Bali: Universitas Udayana, 2012).

Barbalet, Jack, "Citizenship in Max Weber," *Journal of Classical Sociology*, 10 (3), 2010.

Biro Hukum Depsos RI, Undang-undang RI No. 4 Tahun 1997.

Black, Antony. *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*. Jakarta: Serambi, 2006.

Bourdieu, Pierre, "Habitus," dalam J. Hillier & E. Rooksby (Eds.), *Habitus: A Sense of Place,* 2nd (London: Routledge, 2017).

Budyartati, Sri, *Problematika Pembelajaran di Sekolah Dasar*, (Yogyakarta: Deepublish, 2014).

Center for International Rehabilitation Research Information and Exchange (CIRRIE). *Disability and the Muslim Perspective: an Introduction for Rehabilitation and Health Providers*. New York: State University of New York, 2008.

Chaim, Vardit Rispler. *Disability in Islamic Law*. Dordrecht: Springer, 2007.

Coleridge, Peter. *Penyandang Cacat, Pembebasan, dan Pembangunan*. Terj. Omi Intan Naomi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Corn, Anne Lesley dan ‎ Alan J. Koenig. *Foundations of Low Vision: Clinical and Functional Perspectives*. New York: AFB Press,1996.

Covey, Herbert C. *Social Perceptions of People with Disabilities in History*. Springfield, IL, United States: Charles C. Thomas, 1998.

D. L. Murray, *Pragmatism,* New Zealand: The Floating Press, 2013.

Daming, Saharuddin. "Pelembagaan Penyandang Disabilitas sebagai Terminologi Baru Pengganti Istilah Penyandang Cacat," *Makalah Semiloka*. Tidak diterbitkan, 2009.

Danim, Sudarwan. 2002. *Menjadi Peneliti Kualitatif*. Bandung: Pustaka Setia.

Dieter Bögenhold, "From Heterodoxy to Orthodoxy and Vice Versa: Economics and Social Sciences in the Division of Academic Work," *The American Journal of Economics and Sociology*, 69 (5), 2010.

Disarikan dari Colin Barnes, "The Social Model of Disability: Valuable or Irrelevant?" dalam N. Watson, A. Roulstone, dan C. Thomas, *The Routledge Handbook of Disability Studies* (London: Routledge, 2012).

Diyā' Allāh, Muhammad al-Rāzi Fakhr al-Dīn ibn al-'Alāmah. *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzi al-Musytahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātih al-Gaib*. juz 14. Beirut: Dār al-Fikr, 1401 H/1981 M.

Dolfsma, Wilfred dan Loet Leydesdorff, "Journal as Constituents of Scientific Discourse: Economic Heterodoxy," *On the Horizon,* 16 (4), 2008.

Efi Yandri, dkk., *Mewujudkan Masyarakat Solok Selatan Yang Harmonis,* (Setda Kabupaten Solok Selatan: Bagian Tata Pemerintahan, 2008).

Erik Paul, "Heterodoxy," In: *Australian Political Economy of Violence and Non-Violence*, London: Palgrave Macmillan, 2016.

Ernest Allen Jr., "Religious Heterodoxy and Nationalist Tradition: The Continuing Evolution of the Nation of Islam," Journal of Black Studies and Research, 26 (3-4), 1996.

Erwin Rasyid, Ayu Adriyani, dan Ratna Riadhini Darmawan, "Pengembangan Pertanian Alami Berbasis Self-Help," *Jurnal Ekonomi Pertanian dan Agrobisnis,* Volume 3, Nomor 4, 2019.

F. R. Anketsmit, *Pendapat-pendapat Modern tentang Filsafat Sejarah,* terj. Dick Hartoko, (Jakarta: Gramedia, 1987).

Fathurrosyid. *Melacak Akar Orisinilitas Tafsir Karya Al-Baidawi Dalam Kitab Anwār Al-Tanzīl Wa Asrār Al-Ta'wīl.* Dalam Jurnal Mafhum Volume 01, No. o1, Tahun 2016.

Fatmawati, Erma, *Profil Pesantren Mahasiswa; Karakteristik Kurikulum, Desain Pengembangan Kurikulum, Peran Pemimpin Pesantren*, (Yogyakarta: LKiS, 2015).

Fatoni, Sulthan. *Peradaban Islam: Desain Awal Peradaban, Konsolidasi Teologi, Konstruk Pemikiran, dan Pencarian Madrasah*. Jakarta: eLSAS, 2007.

Galbinst, Yuri. *Islam: Dari Rashidun ke Kekhalifahan Abbasiyah*. Caceres: Cambridge Stanford Books, 2010.

George Ritzer, Goodman, J., Douglas. *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern,* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2010).

Ghaly, Muhammed. "Islam and Disability: Perspectives in Islamic Theology and Jurisprudence", *Disertasi,* Universiteit Leiden. Leiden: 2008.

Hallahan, Daniel P. dan James M. Kauffman. *Exceptional Children: Introduction to Special Education*. New Jerse: Prentice Hall PTR, 1991.

Hamka, "Sosiologi Pengetahuan: Telaah atas Pemikiran Karl Mannheimm," *Scolae: Journal of Pedagogy*, Volume 3, Number 1, 2020.

Hamka. *Tafsīr Al-Azhār*. jilid. 10, tt.

Hans Yans Hamadi, *Upaya Peningkatan Kualitas Pendidikan di Papua*, (Bandung: Media Sains Indonesia, 2021).

Harker, *Habitus, Modal, Praktik: Pengantar Paling Komprehensif kepada Pemikiran Pierre Bourdieu*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009).

Haryatmoko, *Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa,* Majalah Basis, edisi November-Desember 2003.

Hasani, Hasyīm Ma'rūf. *Baina al-Taṣawuf wa al-Tasyayu'*. Beirut: Dar al-Ta'aruf, tt.

Hiam Al-Aoufi, Nawaf Al-Zyoud, Norbayah Shahminan, “Islam and the Cultural Conceptualisation of Disability,” *International Journal of Adolescence and Youth*, Vol. 17, No. 4, (2012).

Hidayah, A’lamul. *Al-Imam Al-Mahdi*. Jakarta: Al-Huda, 2007.

Ibn ‘Asyūr, Muhammad Ṭāhir. *Tafsīr aisal-Taḥrīr wa al-Tanwīr.* Juz 30. Tunis: Dar al-Tunisiyyah, 1984.

Ibn ‘Asyūr, Muhammad Ṭāhir. *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr.* juz 30. Tunis: Dār al-Tūnisiyyah, 1984.

Ibn Hanbal, Ahmad. *Faḍāil Ṣaḥābah*. jilid 2. Makkah: *Markāz Al-Baḥṡ al-‘Ilmī*, 1403 H.

Ibn Kas̆īr, Ismail bin ‘Umar. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘aẓīm.* jilid 8. Beirut: Dar Ihya’ al-Turaṡ al-‘Arabi, tt.

Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab* Jilid 4 Juz 35.

Ibn Ṭawus, Ali bin Musa Sayid. *Sa’d al-Su’ūd*. Qom: Radhi, 1405 H.

Ibnu al-Aṭṭār, Alāuddīn. *al-’Uddah fī Syarḥ al-’Umdah fī Aḥādiṡ al-Aḥkām.* Juz 3. Beirut: Dar al-Basyair al-Islmiyah, 2006.

Isabelle Huault, Véronique Perret, and André Spicer, “Beyond Macro- and Micro- Emancipation: Rethinking Emancipation in Organization Studies,” *Organization*, Vol. 21, No. 1 (2014).

Ishomuddin. *Diskursus Politik dan Pembangunan: Melacak Arkeologi dan Kontroversi Pemikiran Islam.* Malang: Penerbitan Universitas Muhammadiyah Malang, 2001.

Islamic Cultural Centre, “Emancipation Of Slaves And Attitudes of Muslims,” *The Islamic Quarterly*, Volume 40-41, (London, 1996).

Ismail Suardi Wekke dan Mat Busri, *Kepemimpinan Transformatif Pendidikan Islam: Gontor, Kemodernan, dan Pembelajaran Bahasa*, (Yogyakarta: Deepublish, 2016).

Izzat, Darwazah Muhammad. *al-Tafsīr al-Ḥadīs*. Kairo: Dar Ihya Al-Kutub Al-'Arabiyah, 1383 H.

J.G. Merguior, Rousseau and Weber: Two Studies in the Theory of Legitimacy, New York: Routledge, 2006.

Ja`farian, Rasul. *Sejarah Islam: Sejak Wafat Nabi saw hingga Runtuhnya Daulah Bani Umayyah 11-132 H*. Jakarta: Lentera, 2006.

Jamaludin Jamaludin, dkk., *Belajar dari Covid-19: Perspektif Sosiologi, Budaya, Hukum, Kebijakan dan Pendidikan,* (Medan: Yayasan Kita Menulis, 2020).

Jean-Paul Carvalho, Mark Koyama, dan Michael Sacks, "Education, Identity, and Community: Lessons from Jewish Emancipation," *Public Choice,* 171, (2017).

John Chi-Kin Lee, Stephen Yam-wing Yip, dan Raymond Ho-Man Kong, *Life and Moral Education in Greater China*, (London: Taylor & Francis, 2021).

Kartini Kartono, *Wawasan Politik Mengenai Sistem Pendidikan Nasional,* Bandung: Mandar Maju, 1990.

Kemensekneg RI. Lembaran Negara RI Tahun 2011 Nomor 107, Lampiran UU RI Nomor 19 Tahun 2011 tentang *Convencion on the Right with Disabilities* (Konvensi Hak-hak Penyandang Disabilitas) Pasal 1, 3.

Kementerian Agama RI. *al-Qur'an dan Terjemah*. Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an, 2019.

Kraijer, Dirk W. *Use of the International Classification of Impairments, Disabilities and Handicaps (ICIDH) in the Field of Mental Retardation.* Council of Europe. Committee of Experts on the Application of the WHO International Classification of Impairments, Disabilities, and Handicaps, 1993.

Kramer, Lynne Chadwell dan Linda Marshall Hirsch. *Audiological Evaluation and Aural Rehabilitation of the Deaf-blind Adult.* Illinois: Northwestern University, 1979.

Krisdinanto, Nanang, "Pierre Bourdieu, Sang Juru Damai," *KANAL: Jurnal Ilmu Komunikasi*, Volume 2, Nomor 2 (2016).

L. Juliana Claassens, Sa'diyya Shaikh, dan Leslie Swartz, "Engaging Disability and Religion in the Global South," dalam Watermeyer B., McKenzie J., Swartz L. (eds) *The Palgrave Handbook of Disability and Citizenship in the Global South,* (Palgrave Macmillan, Cham, 2019).

Lawalata, Rosalina S. *Disabilitas sebagai Ruang Berteologi: Sebuah Sketsa Membangun Teologi Disabilitas dalam Konteks GPIB*. Yogyakarta: Kanisius, 2021.

Lewis Entwistle, "Repositioned Professionals and Heterodox: A Response to the Precarity of Reform in Further Education," *Journal of Educational Administration and History,* 2021.

M. Nur Ghufron dan Amin Nasir, "Pesantren and Disability: the Dynamics of Islamic Boarding School in Accommodating Children with Disabilites," *ADDIN*, 13 (2), 2019.

M. R. Bataona dan A. Bajari, "Power Relation and Symbols of Political-Economy of the Church in Local Political Contestation of East Nusa,"*Jurnal Kajian Komunikasi*, Volumen, 5, Nomor 2, (2017).

Madjid, Nurcholish. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.

Maftuhin, Arif. *Masjid Ramah Difabel: Dari Fikih ke Praktik Aksesibilitas*. Yogyakarta: LKiS, 2019.

Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah. *al-Mu'jam al-Wasīṭ*. Qahirah: Maktabah al-Syuruq al- Dauliyah, 1425 H/2004 M.

María Jesús Martínez Usarralde, "Reactions from Comparative Education to Post-Modernism: From Initial Orthodoxy to Creative Heterodoxy

in a Globalized World," *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, 4 (2), 2002.

Ma'rifat, Muhammad Hadi. *Ṣiyānah al-Qur'ān min al-Taḥrīf*. Qom: Intsyarat al-Tamhid, 1428 H.

Masduqi, Bahrul Fuad. "Kecacatan: Dari Tragedi Personal Menuju Gerakan Sosial", dalam *Jurnal Perempuan*. Edisi 65, 2010, 20.

Masrakhati, Kuni, Pengembangan Pembelajaran al-Qur'an pada Siswa Disabilitas di Yayasan Yaketunis Yogyakarta, *Skripsi*, Fakultas Trabiyah dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2011.

Maysaa S. Bazna dan Tarek A. Hatab "Disability in the Qur'an: the Islamic Alternative to Defining, Viewing, and Relating to Disability", dalam *Journal of Religion, Disability & Health,* volume 9, Issue 1, 2005.

Mihaela Kelemen and Nick Rumens, "Pragmatism and Heterodoxy in Organization Research: Going Beyond the Quantitative/Qualitative Divide," *International Journal of Organizational Analysis*, 20 (1), 2012.

Miles, M.B & Huberman, A.M. 1984. *Analyzing Qualitative Data: A Source Book for New Methodes*. Beverly Hills, CA: Sage Publication.

Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Rosda Karya, 2009).

Muhammadiyah, Hilmy dan Sulthan Fatoni. *NU: Identitas Islam Indonesia*. Jakarta: eLSAS, 2004.

Mujiburrahman, "Indonesian Translation and Appropriation of the Works of Shariati and Hanafi in the New Order's Islamic Discourses," *STUDIA ISLAMIKA*, 25 (2) 2018.

Muthahhari, Murtadha. *Tafsir Holistik: Kajian Seputar Relasi Tuhan, Manusia, dan Alam*. Jakarta: Citra, 2012.

Muthofa, Bisri. *al-Ibrīz*. Kudus: Menara Kudus, tt.

Muṭṭalib, Abdullāh bin Abbās bin Abdul. *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās.* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.

N. Watson, A. Roulstone, dan C. Thomas. *The Routledge Handbook of Disability Studies.* London: Routledge, 2012.

Nadwi, Sayyid Sulaiman. *Ali bin Abi Thalib*. Depok: Puspa Swara, 2015.

Nahim, Hassan A. *The Division After Prophet Muhammad*. Bloomington: Xlibris Corporation LLC, 2012.

Nor Zuhaidah Mohamed Zain, M. Mahmud dan A. Hassan, "Utilization of Mobile Apps Among Student with Learning Disability from Islamic Perspective," *2013 5th International Conference on Information and Communication Technology for the Muslim World (ICT4M),* (Rabat, Morocco, 2013).

Nurhayati. *Pola Interaksi Antara Guru dan Murid Telaah QS; ABASA Ayat 1-4.* Dalam Jurnal Pendis Volume 1 no. 2, Tahun 2019.

Pelletier, Caroline, "Emancipation, Equality and Education: Rancière's Critique of Bourdieu and the Question of Performativity," *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, Vol. 30, No. 2, (2009).

Peter Clarke and Andrew Mearman, "Heterodoxy, Educational Aims and the Design of Economics Programmes," *Journal of Economic and Social Policy*, 5 (2), 2001.

Poerwadarminta, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia.* Jakarta: 1990.

Purnomo, Aloys Budi. *Membangun Teologi Inklusif-Pluralistik*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2003.

Pusat Bahasa, *Kongres Bahasa Indonesia VIII, Jakarta, 14-17 Oktober 2003: Kelompok E, ruang Nirwana,* (Departemen Pendidikan Nasional, Republik Indonesia, 2003).

Qum al-Muqaddasah, *Muassasah al-Imām al-Mahdī*, 2014, juz 3.

Rachmad Djoko, dkk., *Metodologi Penelitian Sastra*, (Yogyakarta: Hanindita Graha Widia, 2001).

Rafiq, Ahmad, "Sejarah al-Qur'an: Dari Pewahyuan ke Resepsi (Sebuah Pencarian Awal Metodologis)" dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Islam, Tradisi dan Peradaban* (Yogyakarta: Bina Mulia Press, 2012).

Rakhmat, Jalaluddin. *Jalan Rahmat*. Jakarta: Quanta, 2011.

Randall G. Holcombe, "Pluralism Versus Heterodoxy in Economics and the Social Sciences," *Journal of Philosophical Economics*, 1 (2), 2008.

Rassool, G. Hussein. *Islamic Psychology: Human Behaviour and Experience from an Islamic Perspective*. Britania Raya: Taylor & Francis, 2021.

Restendy, Sinung, "Model Belajar dan Komunikasi Anak Disabilitas Tunarungu Wicara di Taman Pendidikan Al-Qur'an Luar Biasa (Tpqlb) Spirit Dakwah Indonesia Tulungagung," *Jurnal Komunika Islamika*, Volume 6, Nomor 1, (2019).

Ridwan. *Paradigma Politik NU: Relasi Suni-NU dalam Pemikiran Politik*. Kerjasama STAIN Purwokerto Press dengan Pustaka Pelajar, 2004.

Robert F. Mehl, "Orthodoxy, Heterodoxy, and Metallurgical Education," *JOM*, 11, 1959.

Robert L. Backus, "The Kansei Prohibition of Heterodoxy and Its Effects on Education," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 39 (1), 1979.

Rooshey Hasnain, Jon Queijo, Suheil Laher, and Carrie Sandahl, "Islam, Leprosy, and Disability: How Religion, History, Art, and Storytelling Can Yield New Insights and Acceptance," *Societies*, Vol. 10, No. 6, (2020).

Rudi Ahmad Suryadi dan Aguslani Mushlih, *Desain dan Perencanaan Pembelajaran*, (Yogyakarta: Deepublish, 2019).

Rukiyati dan L. Andriyani, "Pendidikan Emansipatoris dan Masyarakat Madani," *Cakrawala Pendidikan,* Vol. 17, No. 4, (1999).

Rusydi Ananda dan Amiruddin, *Inovasi Pendidikan: Melejitkan Potensi Teknologi dan Inovasi Pendidikan*, (Medan: CV. Widya Puspita, 2017).

S. A. W. Bukhari , *A General History of Islam*, (Jaipur, India: Superintendent at the Government Press, 1942).

Sakshi Sharma, Rajesh Devi, and Jyoti Kumari, “Pragmatism in Education,” *IJETSR: International Journal of Engineering Technology Science and Research*, Vol. 5, No. 1, 2018.

Sakuni, Abū ‘Alī ‘Umar. *al-Tamyīz li mā Awda’ahu al-Zamakhsyarī min al-I’tizāl fi Tafsīr al-Kitāb al-’Azīz*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2005.

Saleh, Arman Yurisaldi. *Berzikir Untuk Kesehatan Saraf*. Hikaru Publishing, 2018.

Sayyid, Abdul Basith Muhammad. *Terapi Herbal dan Pengobatan Cara Nabi saw*,. Jakarta: Penebar Plus, 2008.

Setiawan, Nur Kholis, “Para Pendengar Firman Tuhan: Telaah Terhadap Efek Estetik al-Qur’an” dalam *Jurnal al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies*, Vol.39 No.1, 2001.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur’an Vol. 5*. Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2002.

Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*. Jakarta: UI-Press, 1993.

Smith, David J., *Inklusi, Sekolah Rumah Untuk Semua* (Bandung: Nuansa, 2009).

Soleh, Ahmad. “Aksesibilitas Penyandang Disabilitas Terhadap Perguruan Tinggi (Studi Kasus Empat Perguruan Tinggi Negeri di Daerah Istimewa Yogyakarta)”. *Disertasi* Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014.

Soleh, Akhmad. *Aksesibilitas Penyandang Disabilitas terhadap Perguruan Tinggi; Studi Kasus di Empat Perguruan Tinggi Negeri di Yogyakarta*. Yogyakarta: LKiS, 2016.

Somantri, T. Sutjihati. *Psikologi Anak Luar Biasa*. Jakarta: Refika Aditama, 2006.

Sri Belia Harahap, *Strategi Penerapan Metode Ummi dalam Pembelajaran Al-Qur'an*, (Surabaya: Scopindo Media Pustaka, 2020).

Sugiono. 2008. *Metodologi Penelitian Pendidikan; Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R & D*. Bandung: Alfabeta.

Suharto. *Layang-layang Putus.* Bandung: Dar Mizan, 2005.

Sunan Ibn Mājah*, Kitāb Iqāmatu al-Ṣalatu wa al-Sunnatu fihā, Bāb Mā Jāa fī Ṭūli al-Qiyāmati fī al-Ṣalati,*

Suryatiningsih, Nuning, dkk., *Peta Jalan Menuju Yogyakarta Aksesibel Untuk Semua 2024 & Pembangunan Yang Berkelanjutan Inklusif Disabilitas 2030,*. Bandung: CV. Media Sains Indonesia, 2020.

Susan J. Peters, "The Heterodoxy of Student voice: Challenges to Identity in the Sociology of Disability and Aducation," *British Journal of Sociology of Education*, 31 (5), 2010.

Takwin, Bagus, *Resistensi Gaya Hidup,* (Yogyakarta: Jalasutra, 2006).

Tarsidi, Didi. *Penyandang Disabilitas Istilah Pengganti Penyandang Cacat*. Dalam kartunet.com:http://www.kartunet.com. Diunduh pada tanggal 12 April 2021.

Tehrani, Agha Buzurg. *al-Zari'ah ilā Taṣānif al-Syi'ah*. Beirut: Dar al-Adhwa, 1402 H.

Thabarsi, Faḍl bin Ḥasan. *I'lām al-Warā bi A'lām al-Hudā*. jld. 1. Qom: Al al-Bait, 1417 H.

Ṭūsi, Muhammad bin Hasan. *Tahzīb al-Aḥkām*. jlid. 4.Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiyah, 1406 H.

Tim Ahlulbait Indonesia. *Syi'ah Menurut Syi'ah*. Jakarta: DPP ABI, 2014.

Tim Riset Majelis Tinggi Urusan Islam Mesir. *Ensiklopedi Aliran dan Madzhab di Dunia Islam*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015.

Tyoso, Jaluanto Sunu Punjul, *Faktor-faktor Penentu Keberhasilan Sistem Pengendalian Manajemen pada Lembaga Pendidikan Dasar dan Menengah di Jawa Tengah*, (Semarang: Butterfly Mamoli Press, 2021).

Ulum, Khairul, "Pembacaan al-Qur'an di Lingkungan Jawa Timur (Studi Masyarakat Grujugan Bondowoso)", *Tesis* Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009.

Umar, Muhammad. *Muslim Society in Northern India During the Eighteenth Century.* Delhi: Munshiram Manoharlal, 1998.

Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Islām wa Al-Iāqah: Bahs̀un fī Rashdi al-Zawāhir al-Ijtimā'iyah lī Al-Muawwiqīn,* Beirut: Dar al-Fikr, 2011.

Wahid, Abdurrahman. *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Remaja Rosdakarya, 1990.

Wahyudin, dkk., *Pendidikan Agama Islam untuk Perguruan Tinggi,* (Jakarta: Grasindo, 2009).

Waskito, Abu Muhammad. *Bersikap Adil Kepada Wahabi: Bantahan Kritis & Fundamental terhadap Buku Propaganda Karya Syekh Idahram*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2011.

Widodo, Djoko Setyo, *Pengembangan SDM Peluang dan Tantangan Pendidikan Tinggi di Indonesia,* (Bandung: Cipta Media Nusantara, 2020).

Wijaya, Ignatius Dharta Ranu. *Pendidikan Seks untuk Anak dengan ASD (Autism Spectrum Disorder).* Yogyakarta: PT Kanisius, 2019.

Yaqub, Ali Mustafa. *Fatwa Imam Besar Masjid Istiqlal*. Surakarta: Pustaka Firdaus, 2007.

Yin, Robert K. 2004. *Studi Kasus, Desain dan Metode*. Terj. M. Djauzi Munzakir. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.iam

Yunardi, E. Badri, Sejarah Mushaf al-Qur'an Standar Braille; Penelusuran Awal, dalam *Jurnal Suhuf, vol V, no. 2, 2012.*

Yusrizal, *Tanya Jawab Seputar Pengukuran, Penilaian, dan Evaluasi Pendidikan*, (Banda Aceh: Syiah Kuala University Press, 2015).

Zuhaili, Wahbah. *al-Tafsīr al-Wajīz*. Suriah: Dar al-Fikr, tt.

Indeks

T

V

W

Y

Biografi Penulis

Dr. Moch. Taufiq Ridho, M.Pd.; lahir di Jepara, 3 September 1983. Saat ini menjadi pengasuh Pondok Pesantren Tahfidzul Qur'an (PPTQ) al-Hadi Komplek al-Hamra' Krapyak Wetan, Panggungharjo Sewon Bantul D.I. Yogyakarta. Ia juga aktif sebagai Dosen Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) An-Nur Yogyakarta, Dosen Tidak Tetap Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta, dan pengajar Pesantren Mahasiswa al-Hadi Krapyak Yogyakarta. Ia menempuh pendidikan formal sekolah dasar (SD) di SDN Panggang Jepara (lulus pada 1995), MTs. Mathali'ul Falah, Kajen Pati Jawa Tengah (lulus pada 2001), MA Mathali'ul Falah, Kajen Pati Jawa Tengah (lulus pada 2004), S1 PAI UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (lulus pada 2009), S2 Manajemen Pendidikan Universitas Negeri Semarang (lulus pada 2011), dan S3 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (lulus pada 2021). Selain itu, ia juga pernah menempuh jalur pendidikan non formal di Pesantren Mathali'ul Huda (PMH) Pusat, Kajen Margoyoso Pati (1955-2003) dan Pesantren Al-Kautsar, Kajen Margoyoso Pati (2003-2004). Hingga kini, ia telah menerbitkan banyak karya tulis ilmiah yang dimuat diberbagai jurnal di Indonesia. Bersama Najwaa Mu'minah ia dikaruniai tiga buah hati, yaitu; Akiefa Nouril Jinan, Atania Kimya at-Taqiyya, dan Askar Kalamillah Muhammad. Ia dapat dihubungi melalui email: taufiq.kmfyeka@gmail.com atau 0858-6985-7939.

Jam'iyyatul Qurra wal Huffazh

Nahdlatul Ulama

Diskursus

Disabilitas dalam Al- Qur'an

Kawan-kawan penyandang disabilitas sering bertanya, mengapa di dalam Al-Qur'an menggunakan kondisi disabilitas yang dialami sebagian manusia sebagai padanan untuk orang-orang yang tidak beriman. Buta, bisu, tuli -- seolah menjadi gambaran buruk, setara kekafiran . Perlu penafsiran yang meyakinkan agar pemahaman atas teks itu justru memberi penguatan kepada penyandang disabilitas. Kajian ilmiah mengenai hal ini belum banyak dilakukan. Buku ini menjadi salah satu cara menjawab atas pertanyaan-pertanyaan menyangkut "posisi" disabilitas dalam Al-Qur'an.

- Drs. KH. M. Imam Aziz *(Pendiri LKiS dan Stafsus Wapres RI)*

Kehadiran buku *Al-qur'an dan Disabilitas: Pergeseran Tafsir Al-qur'an dari Narasi Diskursif Ke Narasi Praksis* ini dapat menambah referensi bacaan terkait disabilitas yang selama ini masih sangat terbatas. Buku yang ditulis oleh Sdr. Moch. Taufiq Ridho ini menarik untuk dibaca karena mengulas bagaimana al Quran memposisikan penyandang disabilitas. Selama ini ayat – ayat al Quran tentang disabilitas seringkali dimaknai secara fatalistic yang memandang disabilitas sebagai ujian atau bahkan hukuman. Buku yang juga merupakan disertasi ini menyajikan tafsir progresif atas Surat Abasa ayat 1-4 yang dilakukan oleh teman – teman disabilitas di YAKETUNIS Yogyakarta. Dengan tafsiran tersebut ayat al Quran dapat menjadi lebih hidup dan menjadi inspirasi gerakan teman – teman disabilitas dalam memperjuangkan kesetaraan hak bagi teman – teman disabilitas dan terwujudnya tatanan masyarakat inklusif.

- Dr. Bahrul Fuad, MA *(Komisioner Komnas Perempuan dan Aktivis Gerakan Disabilitas)*

Anggota IKAPI Nomor 146/DIY/2021

ISBN 978-602-5552-36-6